خلاصة الفكر الأوربي

سلسلة الفلاسفة

عبد الرحمن بدوي

خريف الفكر اليوناني

الطبعة الرابعة

١٩٧٠



ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لصاحبها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

شركة الطباعة الفنية المتحدة

١٥ شارع الحبانية

تليفون ٨٣٧٤٦٧

فهرس الكتاب

الصفحة

خريف الفكر اليونانى

شتاء الفكر اليونانى

المصطلح الفلسفي في العصر اليوناني الأول

تصـــدير عام

فى شعاع الأصيل شحوب ساجٍ يستهوى المُدنّفين ؛ وفى الظلال الزرقاء مأوى ناعم للنفس ، وقد أشرفت على الفناء ؛ وفى أماسى الخريف الرطبة ما يُغرى للوجود الحى بالانطواء على نفسه تأهباً للموت .

إلى نحوٍ من هذا الجو الباهت استجابت الروح اليونانية بعد أن صعّدت فى معراج السمو الروحى حتى الدرجة العليا التى يسر لها بلوغها أقصى قواها ، فأرهقها هـذا التصعيد ، ولم يكن فى وسعها بعدُ إلا أن تنحدر حتى الهاوية - منهوكة مهزولة ؛ فاتجهت ببصرها الكليل إلى الجانب الشاحب فى الوجود ، تستلهمه نظرة فى الحياة جديدة ، تعبر عن حالها هذا الحزين .

أرهقتها نظراتُ النَّسر العاليةُ فى الكون وفى الحياة ، فراحت تتحسس الواقع العملى البائس ، ملتمسة فى عناء سبيلا إلى الخـلاص ، كالضّفْدَع اللاصق بالطين. ماذا يعنيها من المعقول والصورِ الأزلية الأبدية ، والمحرِّك الأول ، والتغير والثبات ، والقوة والفعل ؛ وماذا يعنيها من الحقيقة والبطلان ، أو العقل والحس ، وكل ما ترجوه الآن أن تنعم بالطمأنينة السلبية والهدوء الساجى ، أو اللذة الحسّية التى تنبض بالدم والشهوة ! إن كان لا بد ، لتحقيق هذه الغاية ، من إقامة النظرة الجديدة على بعض الأسس النظرية ، فلا ضير من أن نختار من هنا وهناك ، عما قال به السالفون ، ما يبرر لنا سلوكنا الجديد . فلنأخذ النزعة المادية ذاهبين بها إلى أقصى حدودها ، فنقول إن كل موجود جسم ، وما خلاه باطل ، كما فعل الرواقيون ، ولتكن نظرتنا فى المعرفة حسية حتى النهاية ، فلا نؤمن إلا بما يأتينا عن الحس ، كما قال الأبيقوريون ، فإن فى النزعة المادية ، وفيها وحدها ، تفسيراً للنزعة العملية التى لا ندين بغيرها الآن : لأن السعادة لا تتم إلا بالفعل ، والفعل لا يتحقق إلا فيما هو مادى جسمانى ؛ ولأن فى

النزعة الحسية ، وفيها وحدها ، ما ييسر لنا بلوغ الغاية من الوجود ، ألا وهى أن نحيا أقصى أنواع الحياة الممكنة ، أعنى الحياة الحسية الشهوانية الدموية بكل ما فيها من قوة وامتلاء ؛ وفى هذه النزعة أيضاً ما يخلص نفوسنا المضطربة من تلك الأوهام النبيلة والأشباح العالية التى اخترصها خيالُ السابقين من الفلاسفة ، وزادها الخيال الشعبى زَيفاً وبريقاً ، فملأوا خيالنا بتلك التهاويل ، وزلزلوا نفوسنا بذاك الخوف الدائم والبلبال . بل لا داعى لهذا أو ذاك من أجل الخلاص المنشود : فكل معرفة إلى اختلاف ، وكل علم إلى اهتياج وشقاق ؛ وأنا لا أبغى غير الطمأنينة الخالصة من كل نزاع ، فلأرفض كل معرفة ولأنكر كل علم ، ولأخلد إلى الشك الرقيق ، متوقفاً عن كل حكم ، ناعماً بهذا الجهل الجميل .

لكن ، فى غسَق هذا الشك اليائس ، رفّت نجمة المساء ، لامعة باهرة النور ، وسط ألوان الشفق الهائمة فى نار العشق ، معلنة بصوتها البلورى العـــذب ، عودة الروح إلى الينبوع الأول الذى صدرت عنه ، كما صدر عنه كل وجود . فالوجود كلُّه واحد صدر عن الأول الواحد الذى يعلو على كل حدٍّ ووصف ، وهو الخـــير الذى يفيض عنه الموجود بمحض الجود ، فيكون عنه العالَم المعقول الرافل فى نور الأول ، ثم العالم المحسوس الذى يتحرق شوقاً نحو العود إلى حضن الألوهية . وهاهى ذى النفس الإنسانية تسعى فى عذاب ، عاشق إلى الفناء فى تلك الحضرة القدسية التى انتزعت منها ، بتلوثها بالمـــادة ، فكان عليها أن تتطهر وتصفو فى درجات من العروج حتى تبلغ مرتبة المحْو والفنـاء فى الواحد الأول ، فيكون الواحدُ فى الكلّ والكلُّ فى الواحد .

وهذا اللحن السامى، الذى وقّعه أفلوطين فى ساعة الوجد الإلهى والوحْى العالى، كان الروح اليونانية نشيد البَلشون .

فوداعاً إذن أيتها الروح الإلهية الخالدة ، وداعاً أيتها المعجزة الإنسانية الكبرى ، وداعاً أيها الرمز الأعلى للنبل والحق والجمال ! ها أنت قد حققت الصورة العليـا

للإنسانية ، وتجسّدت كلُّ القيم الأزلية ، وهديت الإنسان سواء السبيل ؛ وما على الأجيال المتلاحقة إلا أن تقيم لعبادتك المراسم والطقوس ، صادرةً فى كل نبيلٍ من الفعال عن وحيك ؛ وما علينا ، نحن المؤمنين بقداستك ، المستلهمين لروحك ، إلاّ أن نحاول اليوم جهدنا أن نجددك ؛ وأن نخلق روحاً جديدة على غرارك ، إن كان شيء من هذا فى الإمكان ؟

ديسمبر سنة ١٩٤٢ — عبد الرحمن بدوى

خريف الفـكر اليونانى

خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الثالث

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلى درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون. فالفلسفة الطبيعية قد أقيمت على قواعد ميتافيزيقية وأصبحت تكون نظرة شاملة فى الوجود ، ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة ، بل اعتُرف بوجود ثنائية مطلقة لا سبيل إلى القضاء عليها فى داخل نظام الوجود ، وهى الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهيولى وبين الصورة . والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية ، إذ أُكْمِلَ ما بدأه سقراط ، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التى لا تسرى فيها وحدة ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محدّدة؛ وارتبط ما بينها وبين السياسة ، فلم يعد للواحد وجود دون الآخر؛ ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح ، وأضيف إليها ـ خصوصاً عند أرسطو ـ تحديد دقيق لمعانى الألفاظ ، ونُظر إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلى الصرف ـ بالقدر الذى استطاعوا به ذلك ـ لظواهر الوجود وما يخضع له من قوانين ؛ وبهذا بلغت الفلسفة ـ بالمعنى الدقيق ـ أعلى درجة قُدِّر لها أن تبلغها فى هذه الحضارة . ثم أضيف إلى الفلسفة البحثُ العلمى بمعناه الدقيق : فإلى جانب فلسفة التصورات التى بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو، نجد أن المنهج العلمى القائم على الملاحظة ، بل وعلى شىء من التجربة ، قد أخذ مكانه إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الديالكتيكى .

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلى ما قُدِّر لها أن تبلغه ، فإن هذا ليس معناه أن المشاكل التى عرضت للفلاسفة اليونانيين قد وجدت حلّها النهائى ، بل ظلت هناك عدة مشاكل تركتها هذه الفلسفة دون حلّ ، أو حلتها على نحو غير مرضىّ . فهذه الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهيولى والصورة ، وهى الثنائية

التي أكدها أفلاطون إلى أقصى حد ، لم يستطع أرسطو ـ على الرغم مما قام به من نقد لمذهب أفلاطون ـ أن يقضى عليها ، بل ولا أن يخفف منها ، فأصبحت الفلسفة تبدأ دائما من التصورات ، وتنتهى دائما إلى التصورات . ثم إن الصلة ـ تبعاً لهذا ـ بين الجواهر المتحققة فى الخارج ، وبين التصورات المناظرة لها فى الذهن لم تحل عند أرسطو على نحو مقنع . هذا إلى أن المنهج العلمى كان فى الغالب مقصوراً على المنهج الديالكتيكى ، وهو منهج له من العيوب مالكل فلسفة تصورية من عيوب التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة ، وقيام تعارض شديد بين التجربة وبين التصور .

هذا إلى أن الفلاسفة اليونانيين جميعاً قد صدروا فى كل أبحاثهم ونظراتهم فى الوجود عن ثقة مطلقة فى الموجودات الخارجية ، أى أنهم لم يشعروا بعد بما هناك من تضاد بين العقل ـ أو القوة المدركة ـ وبين الأشياء التى هى موضوع الإدراك ، وإنما كانوا يوفّقون ، أو بتعبير أدق ـ لأن التوفيق لا يأتى إلا بعد التمييز ـ كانوا لا يميزون بين الذات والموضوع ، مما جعل فلسفتهم خليطاً من الموضوعية والذاتية . ثم إن البحث العلمى ، إذ قام على أساس فلسفة التصورات ، لم يكن من المستطاع أن يؤدى إلى نتائج ثابتة ؛ فالتقدم العظيم الذى لقيه العلم . العصر الحديث ، إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والمشاهدة فى كشف الحقائق العلمية ، أما التصورات وتحليلها فهى خطوة ثانوية تأتى بعد التجربة والمشاهدة . ومرجع هذا كله من ناحية إلى فلسفة التصورات ، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات وبين الموضوع .

إلا أن هذا التعارض بين الذات والموضوع كان بطبعه غريباً عن الروح اليونانية ، لأن من خصائص هذه الروح القول بالانسجام بين العالم الخارجى والعالم الباطن ، وبين العالم الأكبر وبين العالم الأصغر ، فلم يكن من الممكن إذاً ، مادام هذا فى طبيعة الروح اليونانية أن يجد مايخرجها عن هذا الوضع . ولهذا لم يكن مقدّراً لهذا النقص أن يُصلَح بعد أرسطو . أما المنهج العلمى ، فقد كانت تعوزه الأجهزة التى يمكن بواسطتها أن

تُعيّن الظواهر تعييناً دقيقاً . ولم يكن من شأن الروح اليونانية أن تدخل صناعة فنية بالمعنى الحقيق ، ولهذا لم يكن مقدراً لها كذلك أن تنتج شيئاً ذا بال فى الناحية العلمية ، أعنى أن الذين تلوا أرسطو ماكان لهم أن يزيدوا شيئاً يعتد به ، على ما فعله أرسطو ومن سبقه .

فهذان العيبان إذاً ــ ونعنى بهما عدم إدراك التعارض بين الذات والموضوع ، مما أدّى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة ، وبالتالى طبيعة الوجود ، تحليلا دقيقاً ؛ ثم عدم إقامة البحث العلمى على أساس المشاهدة والتجربة ــ ، نقول إن هذين العيبين إذاً كان مقدراً لهما أن يظلا كذلك . فإذا كانت فلسفة التصورات قد وصلت عند أرسطو إلى أعلى درجة ، فلم يكن من المنتظر إذا أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعده بكشف جديد لا فى الفلسفة العلمية ، ولا فلسفة الوجود ، ولا نظرية المعرفة . إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن فى الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة ، فى الحضارة اليونانية ، ونعنى بها مسألة الأخلاق . ويفهم من الأخلاق هنا ، الأخلاق الفردية ، أى المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد . فمثل هذه الفلسفة الأخلاقية التى تعتد بالفردية وتنشد الخلاص ، لايمكن أن توجد بشكل واضح فى دور الحضارة ، لأن الإنسان فى هذا الدور لايستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية ، وبين الفكر والحياة الباطنة . ومثل هذا التمييز هو الأساس فى كل بحث أخلاقى فردى ، لأن الشعور بالشخصية ــ ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة ــ لايكون واضحاً إلا فى دور المدنية ، فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالى إلا فى الدور الأخير .

والحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضاً . فبعد موقعة كيرونيا سنة ٣٣٨ ، فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية ، وارتفعت بذلك الحواجز التى كانت تفصل فصلا دقيقاً بين اليونانيين وبين المتبربرين أو الأجانب . ثم جاء الإسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق ، وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين ، فحدث

عن هـذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو مايسمى باسم «الهلينيّة» . وبهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه اشبنجلر باسم «التشكّل الكاذب» . فقد تقابلت هنا حضارتان ، أو بالأحرى تقابلت حضارة واحدة قد بلغت أوجها ، مع حضارة أخرى أو ثقافة قد انحلت منذ زمن طويل ، ولم تبق فيها إلا حياة ضئيلة . وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية فى بادىء الأمر ، أن تفرض سلطانها : فبعد أن كان كانت الثقافة الشرقية قائمة ، انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية . لكن — كما يحدث دائماً من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى — حدث فساد وانحطاط فى مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى . وهكذا حدث بالنسبة إلى الحضارة اليونانية : إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وأمور تتصل بالخوارق والسحر ، وما فيها من أديان — بالمعنى السحرى الصوفى — فخضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية السحرية ، ومن ثم أخذت فى الاضمحلال حتى أتت على نهايتها . وهكذا كان الاسكندر الأكبر — بفتحه لبلاد الشرق — محنةً شديدة على الروح اليونانية ، لأنه أدخل فيها عناصر شرقية ، فسخ تفكير الحضارة اليونانية ووضعها فى قوالب لاتتلاءم مطلقاً مع طبيعتها ، فكانت نتيجة هذا التغير فى الوضع السياسى أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر ، إلى السلوك والعمل . فلم يعد للفكر ينشد من وراء تفكيره أن يُدرك مظاهر الوجود ، وأن يتبين مافيه من قوى ، وأن يفسر ماتخضع له الطبيعة من قوانين ، وإنما أصبح كل همه — مادام هذا كله لايعنيه فى شىء — أن يوجد لنفسه قواعد للسلوك . والمقصود بالسلوك هنا ، المعنى الضيق للكلمة ، أى سلوك الفرد بإزاء نفسه — إن صح هـــذا التعبير — ، بمعنى انعكاف الفرد على ذاته ، ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه . لأنه لما كان قد فقد حريته فى العالم الخارجى ، فقد راح ينشد نوعاً من الحرية فى العالم الباطن ؛ ولما كان قد فقد استقلاله السياسى ، فقد انصرف عن السياسة انصرافاً تاماً ، وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق ، فلم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه . وإنما

أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان باتباعها إلى السعادة الفردية ؛ والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي .

وبذهاب الروح القومية ،وفقدان الاستقلال السياسي ، لم يعد المفكر أو الفيلسوف ينظر إلى الوطن بحسبانه الوحدة الأولى التي يتجه إليها كل تفكيره ، ولم يعد يفرق بالتالي بين نفسه وبين الأجانب ، أي بين اليوناني والمتبربر ، لكي يحافظ بهذا على الأبعاد - على حد تعبير نيتشه ؛ وإنما أصبح المفكر اليوناني - بعد أن فقد كل شخصيته - ينظر إلى جميع الناس بحسبانهم إخواناً ومواطنين عالميين - إن جاز مثل هذا التناقض في الحدود - أي أن اليوناني قد أصبح يعدّ نفسه غير مرتبط بمدينة ، وبالتالي خاضعاً لقوة خارجية لا يتبين مداها ، وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيقي ، لأن السياسة بمعناها الدقيق لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية واستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة ، وبالتالي أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً ، فمن هنا نرى أن الاتجاه في التفكير قد انصرف من النظر إلى العمل أولا ، ثم إن هذا العمل قد امتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل . وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو ، من رواقية وأبيقورية وشكّية لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العاري عن العمل ، إلى الأخلاق العملية والسلوك .

وهذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقوريين والشكاك . فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة ، والشكاك كانوا أولى الناس بألا يعنوا بشيء من هذا ، نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة . ويقولون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع ، فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح . أما الرواقيون ، فلئن عنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق ، فما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة الغاية الأولى وهي الفضيلة

والأخلاق العملية ، لأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عند الرواقيين دائما وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية ، حتى إن المعيار في المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية! وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات ، قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق .

والخاصية الثانية ـ وهي انطباع الأخلاق بطابع جديد ـ نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة : فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية ـ كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل ـ وإنما كانت أخلاقاً سلبية ، كل ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة السلبية على صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين ، وعلى صورة الخلو من الانفعال (أو الأپاتيا) عند الرواقيين ، ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك . وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الإنسان إلى نفسه وانعكافه على ذاته ، وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر . وتمتاز ثانياً بأنها تنشد الخلوّ من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثرات وجدانية ؛ كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية ، أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية . وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً .

هذا فيما يتصل بفقدان اليونانيين استقلالهم السياسي . وأما فيما يتصل بنفوذ الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية ، فإننا نجد أن هـــذا قد أنتج آثاراً عدة في التفكير الفلسفي . فقد امتاز هذا التفكير أولاً بميل إلى الدين ، وليس المقصود بالدين هنا ، الدين كما كان يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية ، وإنما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة ، بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص . وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد ، ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فُقِد ، لأن الدور الذي نحن بصدده هو دور الإلحاد الملازم دائما لدور المدنية . فلم يعد واحد من الفلاسفة يؤمن بالآلهة القدماء أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى الذي يضع فيه الإنسان كل آماله . وإنما أصبح هؤلاء ـ تبعاً

لنظريتهم الأخلاقية — ينظرون إلى الله بحسبانه وسيلة أو بوصفة محققا للخلاص الأخلاق ، أعنى أن الدين قد طبع بطابع أخلاق صرف : وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسطات مجالا واسعاً فى تصورات هذا العصر الدينية . وعلى هذا بدأ الاعتراف بوجود هُوّة بين المتناهى واللامتناهى يظهر ، وبعد أن كان اليونانى لا يُميز تمييزاً كبيراً بين نفسه وبين آلهته ، بل يقول بوجود اتصال وتطور مستمر متصل بين الآلهة وبين الإنسان ، نجد أن فكرة اللامتناهى ، بوصفها صفة الله الأولى ، قد بدأت تحلُّ ، صادرة عن الأفكار الشرقية ، واستتبع هذا إدراكُ الهوة الموجودة بين المتناهى واللامتناهى ، والتى لا يمكن عبورها بالطريق الإنسانى الصرف ، فكان لابد إذاً من وجود وسطاء بين المتناهى واللامتناهى . وحينئذ سيكون الاختلاف بين الفلاسفة ، لا فى وجود الوسطاء فى الأصل ، ولكن فى طبيعة هؤلاء الوسطاء ، فالذين يميلون إلى التفكير العقلى الصرف — بالمعنى السائد حينئذ — سينظرون إلى هؤلاء الوسطاء نظرة عقلية ، بوصفهم عقولا تتوسط بين الواحد والمتعدد ، أو بوصف أنهم صور تتوسط بين الله وبين الأشياء . أما الذين استهوتهم تهاويل الأديان الشرقية فقد نظروا إلى هؤلاء الوسطاء نظرة دينية سحرية على أنهم من الملائكة أو من الجن .

الرواقية

ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية أوضح ماتكون لدى مذهب الرواقية ، خصوصاً إذا لاحظنا أيضاً أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع فى آسيا الصغرى أو فى الجزر الشرقية من الأرخبيل أو فى بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية ، فكأنهم قد نشأوا جميعاً فى بيئة كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح . وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسى للحركة الفكرية فى بلاد اليونان،واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الإسكندرية وروما المتزايد ، فإنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة ، وإن علموا فى أثينا ، فإن بلادهم الأصلية كانت أقرب ماتكون إلى الشرق ، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفى مركز ثانوى بالنسبة إلى رؤساء المدرسة . فمن الناحية الجغرافية أيضاً نجد إذاً أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسى من أثينا نحو الشرق .

والرواقية لها أتباع يونانيون وآخرون رومانيون ، ولهذا انقسمت إلى دورين كبيرين: دور الرواقية اليونانية ، ودور الرواقية الرومانية ، ويمثل الدور الأول مؤسس مذهب الرواقية وهو زينون الرواقى ، ثم تلميذه كليانتس ، وقد كان أقدر على التحصيل وأقل فى درجة الفهم ، وأخيراً كريسيفوس ، الذى يعدّ المنظم النهائى والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقى ، خصوصاً لأن المنهج الذى اتبعه وطريقة البرهنة التى كانت خاصة به ، كل هذا قد أعطى للمذهب الرواقى صورة نهائية على يديه . أما الرواقية الرومانية فيمثلها على الأخص شخصيات رومانية ثلاث كذلك هى : إپكتاتوس ثم سينكا ثم ماركس أوْرِلْيوس . ولن يستطيع المؤرخ أن يبين تطور الفلسفة الرواقية، ولا أوجه الاختلاف العديدة بين كبار مؤسسيها خصوصاً فيما يتصل بالدور الثانى ، لأنه لم تبق لدينا آثار يعتد بها من هذا الدور ؛ وزينون ، مؤسس المدرسة ، على الرغم

من كل المؤلفات التي كتبها ، لم يبق لنا من آثاره شيء اللهمّ إلا شذرات ضئيلة ، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الرواقيين (اليونانيين) : فما لدينا عن الفلسفة الرواقية ينحصر فيما خلّفه لنا الرواقيون الرومانيون ، وما تركه الخصوم أو الشراح أو المؤرخون من أقوال تتعلق بمذهبهم . وهنا يلاحظ أن ماتركه الرومانيون قدكان ذلك بعد أن أخذت المدرسة وجهة أخرى ، بأن أصبحت أميل إلى العمل وأقل نظرية وحرصاً على التفكير الفلسفي الصرف ، مما كانت عليه في الدور اليوناني .

ثم إننا لانستطيع أن نعرف على وجه التأكيد إلى من يجب أن ننسب هذه الاختلافات التي ظهرت بين الأقوال في كل مسألة من المسائل التي تناولتها الفلسفة الرواقية . كما يلاحظ إلى جانب هذا أن أقوال الخصوم وشراح أرسطو وأفلاطون لاتقدم لنا شيئاً يعتد به في هذا الباب . ولهذا يمكن القول بأن معرفتنا عن الفلسفة الرواقية معرفة ناقصة . ولم يستطع أن يكملها مانشره هانس فون أرنم بعنوان « شذرات الرواقيين القدماء » . ولهذا لم يكن أمام الشراح والمؤرخين غير وسيلة واحدة لعرض المذهب الرواقي ، وهي أن يعرض دفعة واحدة مع الإشارة إلى الاختلافات التي نص عليها المؤرخون صراحة بين مؤسسي الرواقية . وإن الاختلاف بين الرواقيين ليظهر واضحاً في أول مسألة من مسائل الفلسفة ، ونعني بها الغاية من الفلسفة وترتيب أجزاء الفلسفة بعضها بالنسبة إلى بعض . فيلاحظ أولا أن الرواقية يمتاز منهجها بثلاث مسائل رئيسية: الأولى أن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة العملية ، والثانية أن الفلسفة العملية هي التي تقوم على العمل المطابق للعقل ، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذي يجرى بمقتضى قوانين الطبيعة . فيظهر من هذه الخصائص الرئيسية أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية . وذلك أن الرواقيين ينظرون إلى الفلسفة بوصف أنها الأخلاق ، وأن الأخلاق أو الفلسفة بالمعنى العام هي أن يفعل الإنسان وفقاً لقوانين العقل ، وفي سيره بمقتضى العقل إنما يسير بمقتضى قوانين الطبيعة . لكن المهم في هذا كله ، والغاية التي تسعى إليها كل فلسفة في نظرهم ، هي أن تضع قوانين السلوك الإنساني الخير ، ولهذا

فإن أجزاء الفلسفة هي في الواقع أجزاء الفضيلة ، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة ؛ وما فروع الفلسفة المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة . فكأننا هنا أبعد ماتكون عن المثل الأفلاطوني والأرستطالي الأعلى . فليست الحياة النظرية كما صورها أرسطوطاليس الغاية بالنسبة إلى الحكيم ، بل كما يقول كريسيفوس : إن الحكيم الذي يطلب من الفلسفة النظر الصرف ، إنما يبغي أن يسير على هواه ، وليس على مقتضى الطبيعة ، أي أنه لا يفعل الخير ، وإنما يسير وفق أهوائه الخاصة . وهكذا نجد أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية تحدد الفضائل التي يجب على الإنسان أن يتحلى بها . ولكن هذه الغاية لازالت غير واضحة ، فلابد أن تتضح أكثر وأكثر عن طريق الطابعين الثاني والثالث لهذه الفلسفة ؛ وهذا الطابع الثاني يقول إن العمل يكون خيراً إذا كان العقل هو الذي يسيره ؛ والسير على العقل عند الرواقيين ليس شيئاً آخر غير السير على مقتضى القوانين الطبيعية . وهكذا نجد أن الفلسفة العملية ستتحول في نهاية الأمر إلى فلسفة نظرية ، تقوم على معرفة قوانين الطبيعة ، من أجل السير من بعد على مقتضاها.

ومن هنا اختلف الرواقيون فيما بينهم حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية ، فنجد كممثل للحد المتطرف ، أو الطرف اليسار من هذه المدرسة أرسطون الخيوسي . فهو يقول إن المنطق لا يؤدي إلى معرفة حقيقية ـ وإنما هو أنواع من التدقيقات لا تفيد كثيراً في تحصيل المعرفة الحقيقية ، فهو من أجل هذا غير مفيد. أما المعرفة الطبيعية فلا نستطيع أن نصل إليها على وجه التدقيق ، وذلك لأن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يتيسر للعقل أن يدركها على الوجه الصحيح ، ومن أجل هذا فليس في استطاعتنا أن ندرس الطبيعيات دراسة حقيقية . فهناك إذن عدم نفع بالنسبة إلى المنطق ، ومن ناحية أخرى عسر يقرب من الاستحالة فيما يتصل بالطبيعيات ، فلم يبق إذن غير فرع واحد من فروع الفلسفة يجب على الفيلسوف أن يعنى بدراسته كل العناية ، ألا وهو الأخلاق. ولا يريد أرسطون من الأخلاق أن تعنى إلا بالمسائل العامة الكلية ، فهو لا يريد منها إلا أن تشتغل بتحديد الخير والشر والحسن والقبيح ، والمبادىء

الأولى الرئيسية التى يقوم عليها النظام الأخلاقى الصحيح ، أما ماعدا ذلك فيما يتصل بالتحديد الجزئى للفضائل وتعيين الصفات الخاصة بكل فضيلة ، وقواعد السلوك العملية الجزئية ، فلا يريد أرسطون أن يجعل الأخلاق تعنى به ، لأنها تفصيلات جزئية تخرج بالأخلاق عن موضوعها الحقيق ، وهو تعيين الخير والشر تعييناً صورياً عاماً ، وإلا لما استطعنا أن نحدد على وجه التحقيق ماهية الفضائل ، لأن البحث فى الجزئيات لا يكاد ينتهى .

لكن هذا الرأى المتطرف فى النظر إلى أقسام الفلسفة وغاياتها يبدو أنه لم يكن رأى الأغلبية من الرواقيين ، وذلك من النقد أو المعارضة التى يوجهها أرسطون نفسه إلى الذين يعترضون على رأيه ، وهو لا يقصد بهذه المعارضة أن تكون موجهة ضد الأفلاطونيين والأرسطاليين ، وإنما يريد بها أولا وقبل كل شىء أن تكون موجهة إلى أتباع المدرسة أنفسهم . وهذا واضح بالنسبة إلى القدماء من الرواقيين خصوصاً ، فنحن نعرف فيما يذكر لنا عن زينون أنه كان يقسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية الثلاثة: وهى المنطق والطبيعيات والأخلاق ، مدخلا فى باب الطبيعيات مايمكن أن يسمى باسم مباحث الوجود ، وإن كانت هذه المباحث لا تشمل كل ماتعرفه عند أرسطو وأفلاطون تحت اسم مابعد الطبيعة . وهذا يظهر أيضاً من عنوانات الكتب التى بقيت لنا أسماؤها منسوبة إلى زينون ، ويظهر كذلك من الأقوال المختلفة التى يعرضها لنا المؤرخون منسوبة بصراحة إلى زينون . وهكذا نجد أن زينون قد قسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية ؛ وفعل مثل ذلك كليانتس ، ثم كريسيفوس ، مع اختلاف فيما بين هؤلاء فيما يتصل بالعناية التى وجهت إلى أحد هذه الفروع على حدة ؛ فمثلا نجد أن العناية بالطبيعيات ثم بالأخلاق قد بلغت حداً كبيراً عند زينون وعند كليانتس ، الذى لا يمكن أن يعد غير مجرد صدى لأقوال أستاذه زينون ، ثم نجد على العكس من ذلك أن كريسيفوس قد اهتم اهتماماً كبيراً بالمنطق ، وهو معروف خصوصاً فى هذه المدرسة ، بأنه الباحث المنطق الذى عنى بالجدل وبالتدقيقات المنطقية إلى أقصى حد

ولكن هذا ليس معناه أن المنطق قد أهمله الآخرون، فيما يذكر عن زينون نفسه أن أسلوبه كان يسير دائماً بحسب القواعد المنطقية، وفى صورة موجزة توضح تأثره بالمنطق كل التوضيح. فمن هنا نستطيع أن نقول: إن الرواقيين بوجه عام كانوا يجزئون الفلسفة تجزئة ثلاثية إلى: المنطق، والطبيعيات، والأخلاق.

ثم يأتى الخلاف مرة ثالثة فى الترتيب التصاعدى الذى يوضع لهذه الأقسام الثلاثة. فهم متفقون فيما بينهم تقريباً على جعل المنطق أداة بمعنى الكلمة للقسمين الآخرين من الفلسفة، وهم يقولون بكل صراحة إن المنطق لا أهمية له فى الواقع، إلا أن يكون أداة يميز بواسطته بين الصحيح والفاسد من أنواع البرهان. ولهذا كان اهتمامهم خصوصاً بالناحية البرهانية من المنطق، أما النواحى الأخرى التى تبين المنطق الحقيق، وهو المنطق بوصفه بياناً للعمليات العقلية التى يقوم بها العقل الإنسانى حينما يفكر، فلم يكد يوجه إليه الرواقيون غير قليل من العناية كما سنرى بعد قليل.

لكن الاختلاف قد جاء من بعد فى ترتيب الطبيعيات بالنسبة إلى الأخلاق. فقد رأينا أن الطابع الرئيسى للفلسفة الرواقية هو أنها فلسفة عملية، لأنها كانت تجعل من العمل الغاية الحقيقية للحياة الإنسانية، وتجعل بالتالى من العلم الذى يقوم تحته العمل الموضوع الرئيسى للتفكير؛ فمن هنا يخيل للإنسان فى أول الأمر أنه لابد للرواقى أن يعد الأخلاق فى مرتبة عليا بالنسبة إلى ترتيب العلوم الفلسفية. إلا أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الفعل الأخلاقى لا يكون صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لما تقتضيه قوانين الطبيعة، أعنى أن الفعل الأخلاقى يتجه إلى تحقيق ما يجرى عليه نظام الطبيعة، فكأنه وسيلة إذاً لتحقيق قوانين الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان، أى أن الفعل الأخلاقى فى مركز ثانوى بالنسبة إلى القانون الطبيعى. ذلك لأن كل فعل أخلاقى إنما يكون عن طريق الممارسة، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية، فالنظرية إذن هى المبدأ الأول الذى يقوم عليه العمل الأخلاقى، أو بعبارة أخرى الغاية من كل تجربة أو فعل أخلاقى هو تحقيق قانون طبيعى. فمن هذه الناحية نجد أن المركز الأول يجب إذاً أن يضاف إلى الطبيعيات لا إلى الأخلاق.

وأتباع المدرسة فى الواقع مختلفون فيما يتصل بواجب كلٍّ ، ومن هنا كان اختلافهم فى العناية بكل جزء من هـذين الجزأين . فنحن نجدهم قد عنوا عناية كبيرة جداً بالطبيعيات ، ولا نستطيع أن نفسر هـذا إلا على أساس وجهة النظر التى أتينا على عرضها منذ قليل . فكيف تحل المسألة إذاً فيما يتصل بترتيب هذين العلمين ؟ لا يمكن أن تحل المسألة إلا على أساس تاريخى صرف ، بأن نقول : إن التطور كان يتجه فى بادىء الأمر — خصوصاً أن الفكر كان لا يزال خصباً يستطيع أن ينتج من الناحية الميتافيزيقية النظرية — عند زينون وكليانتس إلى العناية بالطبيعة أكثر من الأخلاق، أما الطور الثانى — وقد طغت النزعة العملية ، وأقفر العقل الإنسانى عند الرواقيين ، فلم يعد قادراً على أن يستجيب لنداء النظر على حساب العمل — فكان طبيعياً ، تبعاً لهذا ، أن يكون للأخلاق فيه المقام الأول بالنسبة إلى الطبيعيات ، وأن تنحل العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً ، وهذا يظهر فى أواخر الدور اليونانى عند كريسيفوس وإن كان لا يزال غير واضح كل الوضوح . ثم يأتى الدور الرومانى — وقد ساعدت طبيعة الروح الرومانية الخاصة على التطور على هذا النحو — نقول مالبث أن جاء الطور الرومانى ، فإذا بالفلسفة الرواقية تصبح عملية صرفة ، لا تكاد تتجاوز فى شىء أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بأنواع الأعمال التى يجب أن يؤديها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة ، أو إلى الخلاص فى هذه الحياة . فكان الوضع الصحيح فى هذه الحالة أن تكون الأخلاق فى الدرجة الأولى ، وأن يكون للطبيعيات مقام ثانوى جداً إن لم تكن قد أخرجت بالفعل من ميدان النظر الفلسفى الرواقى . لكننا سنتابع دراسة الفلسفة الرواقية مقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة ، معنيين — على وجه الخصوص — بالقسمين الآخرين . فلنبدأ بالمنطق :

المنطق الرواقى : وأول مانلاحظه على المنطق الرواقى أن المنطق كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلى الذى رسمه أرسطو ، وكان من الخير من أجل تطور

للنطق أن يسلك . فبدلا من أن يكون المنطق متجها إلى تحديد عمليات الفكر بصرف النظر عن التعبير عن هذه العمليات إلى حد كبير ؛ نجد أن المنطق ، نظراً إلى أن القوة الخالقة فيه قد فقدت ، قد اتجه إلى الناحية الشكلية ، حتى انتهى الأمر أخيراً بأن أصبحت هذه الناحية الشكلية كل شيء فيه : فهذه الناحية تظهر فى تقسيمهم للمنطق إلى قسمين رئيسين : القسم الأول هو الديالكتيك ، والقسم الثانى هو الخطابة . وذلك تبعاً لتقسيمهم الكلام إلى نوعين : نوع متسلسل ونوع منطق ، النوع المتسلسل يتعلق به الديالكتيك ، والنوع الآخر يتعلق به الخطابة . وحتى فى باب المنطق نجدهم عنوا عناية كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة ، أى ناحية الألفاظ والحدود أكثر من عنايتهم بالبحث فى العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التى يقوم بها الذهن أثناء التفكير الصحيح . ولا يعنينا طبعا غير الديالكتيك . أما المنطق بمعنى الخطابة فلا يعنينا فى شيء ولهذا لن نتحدث إلا عن القسم الأخير ، وهو القسم الديالكتيكى .

وهنا نجدهم يقسمون هذا المنطق الديالكتيكى الى قسمين رئيسين لأن المنطق ينقسم إلى ناحيتين : ناحية التسمية ، وناحية المسمى ، أو ناحية المحدِّد أو بعبارة أوضح: ناحية الأفكار أو التصورات ، وناحية الألفاظ المعبرة عن هذه التصورات ، فانقسم المنطق عندهم على هذا الاساس . إلا أنه يجب أن تضاف إلى المنطق ، مفهوما على هذا النحو ، نظرية المعرفة . وبذا يكون قد انقسم فى النهاية إلى نظرية المعرفة ، وإلى المنطق الصورى .

نظرية المعرفة : بحث الرواقيون فى الأسس التى تقوم عليها المعرفة، وفى مصادر المعرفة، وفى المعيار الذى يتخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة . وعلى الرغم من أن الأبحاث التى تركوها لنا فى هذا الصدد متناثرة لا تكون مذهبا تاما فى نظرية المعرفة ، فإننا نستطيع أن نفصل القول فى نظرية المعرفة عندهم على هذا الأساس : بأن نبحث أولا فى مصادر المعرفة والأساس الذى تقوم عليه . فنجد أن الرواقيين يميزون أولا بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسى ، ويقولون إن الصور الحسية

صادرة مباشرة عن المحسوسات ؛ والمحسوسات هي الأصل في كل معرفة ، ويفسرون الإحساس في هذه الحالة تفسيراً مادياً بأن يقولوا إن الإحساس هو انطباع أثر المحسوس في النفس . وفكرة الانطباع هذه أخذت بمعناها المادى الصرف ، حتى إن كليانتس قد شبّه هذا الانطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً .

إلا أنه لابد أن يكون هذا التفسير للإحساس قد ظهر لكريسيفوس غير مقنع لأنه مادى إلى حد بعيد ، ولهذا حاول أن يعدّل من هذه النظرية مع جولانه في داخل المذهب الرواقى الأصلى وهو المذهب المادى ، فقال إن الإحساس عبارة عن تغيّر يحدث في النفس تحت تأثير موضوعات خارجية ، وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفة ، فهى الأساس .

إلا أن الرواقيين يقولون مع ذلك بوجود مصدر آخر ، سموه التذكر . فإن الإنسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية ، يتكوّن له عنها تصور كلى ، غير أن هذا التصور الكلى ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة ، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقياً مع نفسه . ولكننا نجدهم بعد ذلك يخرجون على منطق المذهب فيقولون بوجود تصورات كلية ، بالمعنى الذهنى الصرف الخارج عن كل إدراك حسى خارجى ، وسموا هذا باسم « العلم » ، ومجموعة التصورات الكلية هى التى تكوّن العلم في هذه الحالة . وهم يؤكدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لامادية ، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجى . كما أنها خارجة عن التعبير عنها باللفظ ، فهى أقرب ماتكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون أو على الأقل كما تصورها أرسطو . إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق في الواقع مع منطق المذهب ، لأن الأصل في كل وجود حقيق أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام ، كما سنرى في مذهبهم الطبيعى ، بينما نجد أن التصورات الكلية ، التى قالوا بأنها تكوّن العلم ، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أى تصور مادى . ولسنا ندرى كيف تخلّص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض .

أما الصدق والكذب ، فيكونان دائماً في الأحكام أو القضايا ؛ وهم يرجعون

الصدق والكذب إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة ، فبدلا من أن يقولوا إن الصدق هو مطابقة المضمون للموضوع الخارجي ؛ يقولون إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الاقتناع النفسى ، فما يأتى إلى النفس بقوة ويظهر لها فى صورة الاقتناع يكون صادقاً ، ومايبدو لها غير مقنع فهو كاذب ، وعلى ذلك فالمعيار معيار ذاتى .

إلا أنهم ينظرون ، أو فى الواقع يرجعون هذا المعيار الذاتى إلى الغاية الأصلية من الفلسفة عندهم ، ألا وهى الأخلاق . فإن الأصل فى كل نظر عندهم هو العمل ، والذى يدفع إلى العمل هو اقتناع الإنسان بصدق تصور أو ببطلانه ، فعلى هذا ترجع مسألة التمييز فى الأفعال إلى مسألة اقتناعية نفسية ، فليس بغريب إذاً أن يكون الاقتناع وعدمه للمصدرين الأساسيين التمييز بين المعرفة الصحيحة ، وغير الصحية . وهذه الخاصية : خاصية إرجاع النظر إلى العمل ، هى إحدى الحجج القوية التى يوجهها الرواقيون إلى الشكاك ، فإن أقوى حججهم ضد الشكاك هى أن إنكار كل معرفة يمنع الإنسان من العمل ، لأن الإنسان لكى يعمل لابد له أن يسير وفق تصورات فى ذهنه يقتنع بأنها صحيحة ، وعلى هذا فلابد من الاقتناع بصحة تصورات ، أى لابد من القول بإمكان المعرفة الصحيحة ، لكى يكون ثمت عمل ، فحجة الشكاك إذاً باطلة . وهكذا نجد أنه حتى فى نظرية المعرفة نفسها ، المرجع الأخير والمعيار ـ كما أشرنا إلى هذا من قبل ـ هو دائما الأخلاق أو العمل .

والواقع أنه ليس فى هذه النظرية للمعرفة شىء جديد يعتد به ، وإنما الملاحظ أن فيها استمراراً لمذهب الكلبيين الذى يريد أن يجعل المعرفة حسية أو صادرة عن الحس مباشرة ، وإن كانوا قد اضطروا ، فى آخر الأمر ، إلى أن يقولوا بوجود الكليات فى الذهن .

المنطق الصورى : إن الأبحاث التى قام بها الرواقيون فى المنطق تتصل مباشرة بالمنطق الأرسططالى ؛ وإذا كان فيها شىء من التعديل أو التوسع فرجع ذلك إلى

عناية الرواقيين بوجه خاص بالناحية اللفظية، وهذا ظاهر فى كل أجزاء المنطق، وليس فقط فى باب الحدود.

وينقسم كلامهم فى المنطق إلى أبواب رئيسية : أحدها خاص بالمقولات، والثانى بالأحكام أو القضايا، والثالث بالأقيسة. أما المقولات — وقد صرفنا النظر عن كلامهم فى الألفاظ، لأنه لاقيمة له فى الواقع، ولم يأتوا فيه بجديد من ناحية المنطق اللهم إلا من ناحية المصطلح، فقد أتوا بأشياء جديدة فى بابه — نقول إنهم فى المقولات قد غيروا تغييراً كبيراً فى نظام المقولات عند أرسطو. فهم يأخذون على المقولات الأرسطية أولا أنها كثيرة العدد إلى حد كبير، ويأخذون عليها ثانياً أنها لاتعبر عن كل الصلات التى توجد فى اللغة. وعلى الرغم مما لهذه الملاحظة الأخيرة من قيمة اليوم، فإنه يلاحظ أن من الواجب أن يفرق بين المقولات بوصفها محمولات عليا على الوجود، وبين المقولات كما يتصورها الرواقيون بوصفها دلالات على أنحاء التعبير اللغوى. ومن هنا أتى الرواقيون بلوحة جديدة للمقولات، فأرجعوا المقولات إلى أربع، وبدلا من أن يستمروا على الطريقة التى اتبعها أرسطو فى عدم إرجاعه هذه المقولات إلى مقولة عليا تضم تحتها بقية المقولات — اللهم إلا جنس المقولات، وهذا ليس مقولة — نقول إنهم بدلا من هذا وضعوا مقولة عليا. وكما يلاحظ ترندلنبورج [1]، تختلف المقولات الرواقية عن المقولات الأرسطية فى أن الأخيرة توجد الواحدة منها بجوار الأخرى على شكل أفقى — إن صح هذا التعبير — بمعنى أنه إذا نظر إلى شىء من ناحية مقولة، فإنه لا يكون منظوراً إليه فى نفس الآن من ناحية مقولة أخرى، أما الرواقيون فيرتبون المقولات ترتيباً تصاعدياً على أساس أن العليا منها تضم ماتحتها، وكل تالية تتوقف على السابقة.

أما هذه المقولات الأربع فأولها مقولة الموضوع، ويلى هذه المقولة مقولة الصفة، ثم مقولة ثالثة هى مقولة الحال الخاصة، وأخيراً مقولة الحال النسبية. فأما مقولة الموضوع، فهى تكاد تناظر مقولة الجوهر من حيث أن الجوهر

فى هـذه الحالة سينظر إليه بوصفه المادة ، وفى هذا مافيه من اختلاف كبير جداً بين الجوهر الأرستطالى وبين الموضوع الرواقى ، لأن الموضوع الرواقى سيكون مادياً صرفا . ويلاحظ أن الرواقيين قد نظروا إلى الموضوع فى هـذه الحالة بأن جزءوه إلى موضوع أولى ، وموضوع آخر ثانوى ، وذلك بحسب تقسيم المادة إلى مادة أولى ومادة ثانية . وتأتى بعد هـذه المقولة مقولة الصفة ، والصفة هنا هى مابه يتعين الشىء ، أى هى مجموع الذاتيات الخاصة بشىء من الأشياء ، ولذا فإن الرواقيين ينظرون إليها هنا كما ينظر أرسطو إلى الصورة تماماً ، ويقولون إنه بانضمام الصفة إلى الموضوع يتكون الشىء ، كما أنه بانضمام الهيولى إلى الصورة يتكون الجزئى أو الشىء . إلا أنهم قد رأوا أنفسهم هنا مضطرين إلى أن يتصوروا الصفة تصوراً ماديا كذلك بحسبان كونها فى الواقع حركات الهواء ، بينما الصورة الأرستطالية عارية عن كل مادة . ومع ذلك ، فالامتداد المتصل بين أرسطو وبين الرواقيين يبدو فى شىء من الوضوح ، نظراً إلى أن أرسطو قد حرص ، خصوصا فى كتبه الأخيرة ، على أن يؤكد اقتران الهيولى بالصورة باستمرار .

أما المقولتان الأخريان فهما عرضيتان إلى أقصى حد ، لأنهما عبارة عن مجموع الصفات العرضية التى يتصف بها شىء من الأشياء مثل اللون والمقدار والحركة ... الخ . وفى هذه الأحوال يلاحظ دائماً أنه لا عبرة بهذه الصفات العرضية بالنسبة إلى تحقيق ماهية الشىء . والفارق بين كلا النوعين من الصفات هو أن الصفة الخاصة هى التى للموضوع بالنسبة إلى نفسه مثل صفة شىء من الأشياء ، أما الصفة الأخرى فهى تأتى بنسبة شىء إلى شىء آخر ، ولهذا كانت صفة نسبية أو مضافة لأنها مقولة بالإضافة إلى شىء آخر : ومثال ذلك اليمين واليسار ، فوق وتحت ... الخ .

ويلاحظ فى المقولات الرواقية عامة أن بينها ترتيبا تصاعدياً ، إذ لابد أن توجد مقولة الموضوع أولا حتى تحمل عليها صفة من الصفات الذاتية ، وبذلك يتكون الشىء بمعنى الكلمة ، ويمكن بعد ذلك أن يكون قابلا لأخذ صفات عرضية ، حتى إذا

ماتقوَّم بكلا النوعين من الصفات الذاتية والعرضية ، تكون فى ذاته ، وأصبح من الممكن أن يقال إن له ارتباطاً بغيره من الأشياء ، أى بأن تحمل عليه الصفة النسبية أو صفة الإضافة .

وهنا يلاحظ أن الرواقيين فى الواقع لم يأتوا فى باب المقولات بشىء يعتد به ، لأنهم نظروا إلى المسألة نظرة لغوية نحوية أكثر منها منطقية وجودية ، مما يدل على أن البحث المنطقى قد أخذ ينتقل من صلته بالوجود إلى صلته باللغة وإلى نوع من الصورية واضح .

أما فيما يتصل بباب الألفاظ فإن المهم فيه أن الرواقيين يفرقون تفرقة كبيرة بين المقول ، والقول ، وموضوع القول ، وعملية القول . أما المقول فهو الذى يسميه الرواقيون λεκτον ويعنون به التصور الخالص من كل أثر للتعبير الخارجى ، أى التصور منظوراً إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة . وبهذا يتميز المقول λεκτον أولا من الجسم أو الموضوع الذى يناظر التصور ، ويتميز ثانياً من اللفظ اللغوى أو التعبير الصوتى الذى يعبر به عن المقول ، ويتميز ثالثا عن العملية الذهنية التى بها يتكوّن المقول . ويلاحظ من هذا التمييز بين المقول وبين موضوع القول ، والقول ، وعملية القول — أن المقول يتميز من هذه الأشياء كلها بأنه عار عن كل مادة ، بينما بقية هذه الأشياء مادية صرفة ، ذلك أن القول معبراً عنه فى اللغة الصوتية هو مجموعة ذبذبات هوائية على نحو خاص ، وموضوع القول هو جسم مادى متقوم فى الخارج ، وعملية القول عملية نفسية تحدث عن طريق تغيرات تجرى فى النفس ، والنفس عندهم مادية ، فكأنه يلاحظ أن المقول وحده هو اللامادى ، بينما بقية هذه الأشياء الثلاثة مادية . وهنا يوجه إلى الرواقيين نفس الاعتراض أو التناقض السالف الذكر ، فيقال لهم إنه إذا كان الوجود الحقيقى هو الوجود المادى ، ولا وجود غير الوجود المادى ، فكيف تقولون إذن بأن المقول عارٍ عن المادة ، ومع ذلك هو ذو وجود حقيقى ؟ وتلك مشكلة أخرى لم يعن بحلها الرواقيون ، وإنما كانت فى الواقع أثراً لفلسفة التصورات السقراطية الأفلاطونية الأرسطاليسية .

وأما فى القضايا والأحكام ، فإن الرواقيين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية ، ومن هنا فإنهم فى نظرتهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول فى القضية قد أقاموها على أساس النسب أو الإضافات الموجودة فى اللغة ، والمعبر عنها تفصيلا فى النحو . ولا أهمية لكل أبحاثهم فى باب القضايا ، اللهم إلا فى وضع اصطلاحات جديدة كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هى السائدة فى المصطلح المنطقى . ولهذا لن نعنى بالبحث فيها بالتفصيل ، وإنما ننتقل منها مباشرة إلى الجزء الآخر الذى وجهوا إليه أكبر العناية وهو باب القياس . وهنا نجد الرواقيين قد جددوا كثيراً فى هذه الناحية ، خصوصا فيما يتصل بأنواع الأقيسة ، فإنهم وجهوا كل اهتمامهم إلى الأقيسة الشرطية وكادوا ينكرون الأقيسة الحملية ، إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هى وحدها الصحيحة من الناحية الصورية ، أما الأقيسة الحملية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية ، أما من الناحيه الصورية فليست يقينية . وهكذا نجد أن العناية قد اتجهت عندهم إلى القضايا الشرطية . وهم هنا قد فصلوا القول فى القياس الشرطى فأخذوا بالأنواع الخمسة التى كشف عنها ثاوفرسطس للأقيسة الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض لتكوين الأقيسة المتصلة أو المنفصلة ، هذا إلى أنهم عنوا تفصيلا بالأقيسة الشرطية المنفصلة ، أى الأقيسة الاستثنائية المنفصلة ، ولكنهم مع ذلك وعلى الرغم من توسعهم فى باب الأقيسة الشرطية ، لم يأتوا بأشياء جديدة حقاً من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية فى الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية ، وإذا كانوا قد نظروا إلى القياس يحسبان أن الصحيح منه ، من الناحية المنطقية الصورية ، هو القياس الشرطى ، فإنهم لم يدركوا مدى التجديد الكبير الذى أتوا به فى هذا القول الذى أصبح له اليوم أخطر دور ، خصوصاً عند جوبلو والنازعين منزع المنطق الرياضى ، إذ كادت الأقيسة ، بل والقضايا ، تنحل إلى قضايا شرطية ، ولم يعد هناك قيمة كبيرة للأقيسة الحملية ، ولا للقضايا الحملية .

وإذا نظرنا نظرة عامة إلى المنطق الرواقى ، وجدنا أن هذا المنطق كان أكثر شكلية ، وبالتالى أدعى إلى إخراج المنطق من حظيرة الفلسفة والميتافزيقا ، وجعله أقرب إلى اللغة مما كانت الحال عليه عند أرسطو ، كما يلاحظ أن المنطق الرواقى لم يأت بشيء جديد يعتد به ، لافى باب الأقيسة الشرطية ، ولا فى أى باب آخر ، لأن الناحية الشكلية قد تغلبت عليهم فى منطقهم ، فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية ، وهى أنه يبين العمليات الفكرية التى يتم بها التفكير السليم ، وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم ، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر [٣] .

الطبيعيات الرواقية : امتاز الرواقيون بأن مذهبهم فى الطبيعيات مذهب مادى صرف ، ويمكن أن يقسم إلى الأقسام الرئيسية التالية : فينقسم أولا إلى البحث عن علل الوجود الأولى ، وثانياً عن نشأة الكون وصفاته ، وثالثاً عن الطبيعة غير العاقلة ورابعاً وأخيراً عن الإنسان .

فلنتناول الآن كل قسم من هذه الأقسام على حدة ، ولنبدأ بالبحث عن علل الوجود الأولى ، فنجد أن الرواقيين كانوا ماديين متطرفين فى هذه المادية إلى أقصى حد . فقد بدأوا القول مع أفلاطون بأن الموجود الحقيق هو الذى يؤثر ويتأثر ، ورأوا أن الشيء الذى يقبل التأثير والتأثر هو وحده الجسمانى ، فقالوا : إن الوجود الحقيق هو الوجود الجسمانى فحسب . فابتداءاً من الله حتى الصفات الموغلة فى التجريد ، كل هذه الأشياء هى الأخرى مادية ، وتفسر على نحو مادى خالص .

وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطونى صرف . فأفلاطون يذكر فى محاورة « السوفسطائى » أن الموجود الحقيق هو الذى يفعل أو هو ماله قدرة على الفعل ، إلا أنه جعل الصور المارية عن كل مادة قادرة أيضا على إحداث الفعل ، وقال مثل هذا أيضاً أرسطو ، بل إن أرسطو جعل الصورة هى مبدأ الفعل الحقيق . إلا أن الرواقيين ، وقد ابتدأوا من هذا الأساس ، اختلفوا مع أرسطو وأفلاطون فى النتائج التى استخلصوها من هذا الأساس ، فقالوا إن ماهو مادى هو وحده الذى يحدث

الأثر ، أما ماعداه فليس بذى أثر ، أعنى أنه ليس له وجود حقيق ، وإذن كل ماهو موجود جسم . كما أن الرواقيين لم يفهموا الجسم بمعنى آخر غير المعنى العادى ، فالجسم عندهم هو ذو الأبعاد الثلاثة : فقولهم كل موجود جسم ينطبق إذن على كل شيء ، وبمعنى أنه شيء مادى ذو أبعاد ثلاثة .

وقبل عرض مذهب الرواقيين فى الطبيعيات ، يجدر بنا أن نتحدث عن الأساس أو التأثيرات التى خضع لها الرواقيون حتى قالوا بمثل هـذه المادية المتطرفة ، وأول ما يلاحظ فى هذا الصدد أن من الممكن إرجاع هذه المادية إلى نظريتهم فى المعرفة ، فهم لا يجعلون لغير الحس قدرة على الإدراك ، لأنهم يجعلونه المصدر الوحيد لكل معرفة . وعلى هـذا فن حيث أن الحس لايدرك غير الماديات ، فقد قالوا : إن العالم كله أو الموجود جسمى مادى . غير أنه يلاحظ أن هذه النزعة الحسية فى المعرفة لا تكفى وحدها لإثبات النزعة الحسية فى الوجود ، فكثير من الحسيين أو التجريبيين قد قالوا أيضاً بوجود غير مادى كما فعل لوك فى العصر الحديث . فكأن التجربة الحسية ليست كافية لتفسير النزعة المادية فى الوجود ، بل قد يكون العكس هو الأصح ، إن لم يكن هو بالفعل كذلك . فالرواقيون قد قالوا بنظريتهم الحسية فى المعرفة اعتماداً على مبدئهم الأصلى فى النظرة إلى الوجود ، وهو أن الوجود جسمانى أو مادى خالص ، فلعل الرواقيين أن يكونوا قد تأثروا إما بالمذاهب السابقة . مذاهب الطبيعيين الأقدمين ، وإما بالمذاهب المعاصرة أى مذهب المشائين . فنلاحظ فى هذا الصدد أن الرواقيين قد أخذوا الشيء الكثير عن هرقليطس ، وجعلوا نظريته المادية هى الأساس أو المؤيد لما يذهبون إليه من المادية فى الوجود . إلا أنه يلاحظ أننا إذا قلنا بشيء من التأثر بالمادية ، فلا يمكن أن يكون ذلك عن طريق مباشر ، بأن يكون الرواقيون امتداداً للمدرسة الهرقليطية لأن مدرسة هرقليطس قد فنيت منذ زمن بعيد ، ولم يعد لها أتباع أو وجود . فالأحرى أن يقال حينئذ : إنه إذا كان الرواقيون قد عنوا بذكر مذهب هرقليطس ، فإنما كان ذلك بعد أن آمنوا من قبل بالمادية ، وحاولوا بعد هذا أن

يحيوا المذاهب القديمة تأييداً لما يذهبون إليه ؛ فماديتهم هي الأصل ، واستشهادهم بمذاهب الطبيعيين القدماء وسيلة من وسائل التأييد فحسب .

بقي إذاً أن يكونوا قد تأثروا بالأرسططالية . وهنا نلاحظ أن تطور المذهب الطبيعي كان يؤذن بذلك ، فإن أرسطو — كما نظرنا إليه من قبل — لم يستطع أن يبين على وجه الدقة الصلة بين الصورة والمادة أو الهيولى . وإنما تركها صلة غامضة ، وكان أفلاطونيا إلى حد بعيد جداً ، فلم يستطع أن يتخلص من الأهمية الأولى للصورة على الهيولى ، فاضطر حينئذ إلى القول بأن الصورة هي الأصل وهي الكمال وهي التي بها يتم تحقيق الهيولى في الوجود . إلا أن هذا كان معناه أيضاً — مادام أرسطو يقول من ناحية أخرى بأن الموجود يكون دائماً مكوناً من هيولى وصورة ، ولا توجد الصورة مجردة عن المادة إلا بالنسبة إلى الله — نقول : إنه كان على أرسطو تبعاً لهذا ، لكي يمكن تفسير العلية الموجودة بين الهيولى والصورة ، إما أن يقرب الصورة من الهيولى ، حتى لا يجعل فارقاً بين الاثنين ، ومن هنا يهب الهيولى صفات الصورة أو الصورة صفات الهيولى ؛ وإما أن يترك المسألة غامضة دون حل ، وهو بالفعل قد ترك المسألة على هذا النحو من التناقض والغموض . لكن جاء أتباعه خصوصاً أرستوكسين ثم اسطراطون فاستخلصوا النتيجة المنطقية لتطور هذا المذهب ، وقالوا بشيء من المادية يقرب كثيراً من المادية الرواقية . فكان على الرواقيين أن يستخلصوا النتائج النهائية للمذهب الأرسططالي ، فيقولوا : إن الوجود الحقيقي أو الوجود الوحيد في الواقع هو الوجود المادي ، وما عداه فلا يعد وجوداً ، فمن هذه الناحية يمكن أن ينظر إلى الرواقية بحسبانها امتداداً منطقياً وإلزاماً على المذهب الأرسطي في الصلة بين الصورة والهيولى . غير أنه من الملاحظ أن الشراح الأرسططاليين — وكل الذين تحدثوا عن الرواقية خصوصاً في الطور الذي كان فيه الصراع قوياً بين الفلسفة الرواقية والفلسفة المشائية — نقول إن الشراح لم يذكروا شيئاً عن هذه الصلة بين المشائية والرواقية . ولم يشيروا مطلقاً إلى أن الرواقيين إنما قالوا بمذهبهم على سبيل الإلزام والاستنتاج للمنطق المتطرف لمذهب أرسطو في العلاقة بين

الهيولى والصورة ، ومع أن كلام الشراح كثير جداً فى هذا الباب ، فإننا لا نجدهم مرة واحدة يشيرون إلى هذه العلاقة ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الرواقيين قد قالوا بمذهبهم المادى هذا كامتداد لتيار متطرف من تيارات المذهب الأرسططالى .

بقى إذن حل واحد نستطيع أن نفسر به هذه المادية الرواقية وهو الحل الذى أدلى به تسلر[٤] حين قال إن المدارس السابقة لا تفسر لنا مطلقاً هذه المادية الرواقية المتطرفة ، بل يجب أن نبحث عنها فى الطابع الأصلى لتفكير الرواقى ، وهو الطابع العملى . فقد قلنا إن الرواقية تنزع نزعة مادية خالصة فى تفكيرها الفلسفى ، فكل شىء موجه نحو العمل ، وكل نظرياتهم فى الطبيعيات إنما يُقْصَد بها أن تكون أساساً أو وسيلة إلى قواعد فى الأخلاقيات . وعلى ذلك ، فيجب أن ننظر إلى طبيعة مذهبهم الفزيائى على أساس النزعة العملية الأخلاقية . ونحن إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الناحية وجدنا أنه كان على الرواقيين أن يقولوا بمثل هذه المادية ، وذلك لأنهم يبحثون عن العمل وتحقيق الفعل من حيث أنه مؤدٍّ إلى السعادة ، وتحقيق الفعل يتم بالنسبة إلى أشياء مادية موجودة فى الواقع ، أى أن كلّ فعل يستلزم شيئاً مادياً جسمانياً محسوساً لكى يتم ، وعلى هذا فإذا كان الأصل هو تفسير الأعمال ؛ فلا بد إذن من إرجاع كل شىء وكل وجود حقيقى إلى ما هو مادى ، إذ هذا وحده هو الذى يتم فيه الفعل ، ومن أجل هذا قال الرواقيون بأن الوجود مادى فحسب .

إلا أن روديه[٥] يقول إنه إذا كان صحيحاً أن النزعة العملية عند الرواقيين هى الأساس فى ماديتهم ، فيجب أن نفهم هذه النزعة العملية بمعنى خاص . ذلك أن أفلاطون قد نظر إلى العالم بوصفه مَعرضاً للتغير ، وما يكون معرضاً للتغير لا يمكن أن ينظر إليه بوصف أن من الممكن أن تتحقق فيه السعادة ، أى لا يمكن إذن أن يكون مجالاً للأفعال والسلوك الأخلاقى ، فلا بد إذن من النظر إلى المسألة على أساس أن الوجود الحقيقى إنما يتحقق دائماً فى وجود اللاماديات ، لأنها أبدية أزلية لا تخضع لشىء من التغير . ثم جاء أرسطو على أثره فجعل الفكر أنبل شىء فى الإنسان وفى

الوجود ، فعلى الإنسان من الناحية العملية أن يسعى إلى حياة الفكر المجردة ، وسيكون الفكر فيها حينئذ خالياً من كل مادة . وهنا يلاحظ أن أفلاطون وأرسطو قد اتجها نحو الأخلاق ، ومع ذلك لم يقولا بشيء من المادية ، بل اضطرتهما نظرتهما الأخلاقية إلى الارتفاع على العالم المحسوس والقول بعالم غير محسوس يمكن أن تتحقق فيه وحده السعادة . ولهذا لا يمكن أن تفسر ، عن طريق الطابع العملي فقط ، المادية الرواقية ، وإنما يجب أن تفسر هذه المادية على أساس أن هذه النزعة العملية من نوع خاص ، فيقال حينئذ إن هذه النزعة المادية نزعة إلحادية متصلة بالعالم الظاهر المادى بصرف النظر عن أى عالم آخر ، فالسعادة يجب أن تتحقق فى هذا العالم المادى الذى نحيا فيه . وإذا كانت الحال على هذا النحو فلا بد من القول تبعاً لهذا بأن الموجودات فى العالم المحسوس موجودات حقيقية ، وأن ما عداها من الموجودات ، مما هو خال من المادة ، لا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً ، فالطابع العملى فى هذه الحالة متصف كذلك بأنه أرضى أى متصل بالعالم المحسوس المادى الذى نحيا فيه وحده ، وبهذا يمكن أن يكون الطابع العملى هو الأساس فى هذه المادية الرواقية المتطرفة .

بهذا نستطيع أن نفسر أصل النزعة المادية عند الرواقيين . وننتقل من هذا إلى الحديث عن الأسس التى قامت عليها هذه المادية ، والأفكار الرئيسية الموجِّهة فى هذا النظام الجديد المادى ، فنقول إن الرواقيين لم يقولوا فقط إن الأشياء الكيانية العينية المتحققة فى الوجود الخارجى من حيث هى أجسام بمعنى الكلمة ، هى وحدها المادية ، بل قالوا أيضاً إن الله مادى ، ثم نظروا إلى الصفات والكيفيات أيا كانت ، على أنها أشياء مادية : فالألوان والأصوات والطعوم ... الخ كلها أجسام مادية ، وذلك لأنها جميعا تيارات من شأنها أن تسير من المركز حتى المحيط ، ثم تعود بالتالى من المحيط إلى المركز ، وفى هذه الحركة المتبادلة من المحيط إلى المركز ، ومن المركز إلى المحيط ، يكون تكوّن الأشياء ، وهذه التيارات هى ما يسمونه باسم النفوس πνεύματα .
وفكرة النفوس أو البنوماتا تلعب الدور الأكبر فى تفسير الرواقيين لتكوين الأجسام

ولما يحدث فيها من تغيرات . فهم يقولون إن هناك حركة جزر ومد فى النفوس التى تخترق الأشياء ، وهذه الحركة صفتها الرئيسية أنها على شكل توتر يسمونه باسم تونوس — τόνος — ، بأن يحدث فى الجسم امتداد ، وذلك بذهاب النفوس من المركز إلى المحيط ؛ وأن يحدث فيها تركز وتقلص بأن تعود من المحيط إلى المركز ويستمر الرواقيون فى تفسير الأشياء كلها على أساس فكرة التونوس τόνος هذه . فهم لا يجعلون الأشياء المادية تتركب على هذا الأساس فحسب ، بل يجعلون الصفات والأشياء التى يمكن أن نعدها عارية من المادية خاضعة لهذا التوتر ، ومحور التفكير فى هذه المسألة يعود إلى فكرة أخرى هى فكرة « التداخل المطلق » بين الأجسام بعضها وبعض ، وهو المسمى كرازيس κρᾶσις ، فهم يقولون إن كل جسم يدخل فى الآخر ، وبدون معارضة ، وبدون أن ينقسم ، بل يظل بنوع من المرونة التامة كما هو فى داخل الجسم الآخر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر كل تغير فى الوجود : فتسخين الحديد ، يتم بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل فى داخله كما هى ، وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة فى الحديد اشتد تسخن الحديد ؛ وهكذا نستطيع أن نفسر عن طريق هذا التداخل المستمر بين الأشياء بعضها فى بعض ، وجودَ الصفات أو تعلق الصفات بالأجسام .

إلا أن هذا التداخل المطلق κρᾶσις يجب أن نميز بينه وبين الخليط من ناحية ، ثم بينه وبين المزيج من ناحية أخرى . فالتداخل المطلق يمتاز من الخليط أو المخلوط بأنه يحدث فى حالة الخليط أن الأشياء تكون موجودة بجانب بعضها البعض فى حالة انقسام ، بينما فى حالة التـــداخل المطلق لا يظل الجسم الداخل فى آخر كما هو دون انقسام . ومن ناحية أخرى يمتاز الكرازيس من المركب بأنه فى حالة المركب يحدث تغير فى الكيف أى استحالة بالنسبة إلى الأجزاء المركبة . أما فى حالة الكرازيس أو التداخل المطلق ، فتظل الكيفية كما هى بالنسبة إلى كل من العنصرين المركبين ، ولا تحدث صفة جديدة عن طريق هذا التداخل المطلق . وفكرة التداخل

هذه قد استطاع بها الرواقيون أن يفسروا كثيراً من المسائل خصوصاً مسألتين رئيسيتين : هما مسألة حدّ الجسم ، ثم مسألة الفعل من بُعد . فهم يقولون أولا إن ما يشاهد في الوهم من أن الجسم يحد بشيء ما ، لاوجود له في الواقع ، وإنما نحن ننظر فقط إلى المركز من حيث أنه لا ينتهي عند الحدود الظاهرة أمام الحواس ، وإنما يستمر بدرجة أقل شيئاً فشيئاً ، حتى تصل إلى نهاية العالم ، ومن هنا فإن التداخل بالنسبة إلى شيء ، مهما قل حجمه ، تداخل مطلق في كل الوجود . فيقول كريسيفوس مثلا إن قطرة من النبيذ كافية ليس فقط لتلويث بحر بأكمله ، بل ولتلويث العالم بأسره ومرجع هذا أنه لما كان النفوذ أو التداخل مطلقاً ، وكان الشيء غير محدود بهذه الحدود المادية الخارجية ، كان من الطبيعي إذن أن ينظر إلى القطرة — أو إلى أي شيء مهما كان ضئيلا — من حيث أن من الممكن أن ينظر إليها بحسب امتدادها حتى نهاية العالم . ولهذا أهميته الكبرى فيما يتصل بوحدة الوجود عند الرواقيين ، فقد أدّى هذا المذهب — كما سنرى بعد قليل — إلى القول بوحدة العالم والتداخل المطلق بين أجزائه بعضها في بعض ، وإلى القول بأن كل شيء يحتوى على الأشياء الأخرى ، لأن التداخل مطلق بين كل الأشياء في كل الأشياء . فالحال هنا كالحال تماماً في الذرات الروحية عند ليبنتس ، والفرق بين الاثنين هو أن الذرات الليبنتسية ذرات روحية بينما الأجسام كلها مادية عند الرواقيين ، وأن هناك استقلالا بين الذرات بعضها وبعض عند ليبنتس وأما عند الرواقيين فالأجسام متداخلة كلها بعضها في بعض ؛ ولكي تفسر العلية عند ليبنتس لا بد من الالتجاء إلى فرض روحي هو فكرة « الانسجام الأزلي » ، أما عند الرواقيين فلا حاجة إلى مثل هذا المبدأ الميتافيزيقي ، لأن الأشياء متداخلة بعضها في بعض كل التداخل .

كما أن هذا المذهب من ناحية أخرى يفسر لنا تفسيراً واضحاً فكرة الفعل من بُعد ، وهي الفكرة التي تلعب دوراً خطيراً جداً في الفيزياء منذ العصور القديمة حتى اليوم . فهم عن طريق مذهبهم في التداخل المطلق يقولون إنه ليس ثمت في الواقع

بُعد ، لأن الأشياء توجد بعضها فى بعض ، فلا حاجة حتى إلى إثارة فكرة « الفعل من بعد » لأن الفعل من بعد ليس موجوداً فى الواقع . إذ كل شىء متصل بالآخر ، فلا بعد إذن بين شيئين . وهم لا يقتصرون على الصفات بين الأشياء المادية ، بل يقولون : إن الفضيلة والرذيلة إنما تقومان على أساس فكرة التوتر τόνος إذ هى فى الواقع صفات النفس ، وما هو صفة النفس هو من النفس : فإذا كانت النفس جسما ، فالفضيلة كذلك جسم ، والرذيلة كذلك جسم . ثم هى إلى جانب هذا جسم حى ، فكما يقول سنيكا فى إحدى رسائله : إن الفضيلة — كالنفس — جسمٌ ، وإذا كانت ذات فعل فهى حية ، إذن الفضيلة جسم حى . وتبعاً لهذا المبدأ الأخير ، وهو أن كل مايفعل فهو حى ، ونظراً إلى أن الرواقيين إنما قالوا بوجود مادى مطلق من حيث أن كل وجود لابد أن يكون من شأنه القدرة على الفعل ، فبضم هذا القول إلى ذاك الآخر ينتج أن كل موجود حى ، ولهذا هم يقولون عن الفضيلة مثلا ، أو عن أى صفة من الصفات ، أو أى كائن من الكائنات إنه حيوان ، لأنهم يقولون إن الحياة موجودة فى جميع الأشياء مادام الفعل موجوداً فى الموجودات كلها . وهذا هو المذهب الحيوى عند الرواقيين .

وسنعرض الآن للأمور التى ينظر إليها الرواقيون على أساس أنها مادية هى الأخرى بينما ينظر إليها الآخرون بوصف أنها لامادية . وأول هذه الأمور : العلية . فالرواقيون ينكرون كل علية بالمعنى المفهوم لدينا ، وذلك لأنهم يقولون بأن العلل موجودة ، وأما المعلولات فغير موجودة ، بمعنى أن هناك أجساماً تحدث آثاراً ، غير أن الآثار نفسها بوصفها معلولات لاتوجد حقا ، وهذا مايمكن أن يفسر به قول سنيكا : « إن الحكمة موجودة ، أما الحكيم فغير موجود » . فمعنى هذه العبارة أن الحكمة جسم وموجود حقيق ، أما إضافة الحكمة إلى إنسان فلا يضيف شيئا جديداً أكثر من الحكمة نفسها إلى هذا الإنسان . وعلى هذا فإنه إذا كان للحكمة فعل ، فإن هذا الفعل من حيث هو فعل أو أثر ليس له حقيقة وجودية . وكذلك الحال إذا ماقلنا

مثلا « كاتون يمشي » فإن صفة المشي لاتضيف جديداً إلى كاتون كما لاتضيف من ناحية أخرى جديداً إلى المشي ، لأنها ليست صفة وليست شيئاً ، وماليس بصفة أو شيء فلا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً ، ولهذا — وعلى طريقتهم اللغوية النحوية دائماً — بحثوا في اللغة من هذه الناحية ، فأنكروا كل قيمة للأفعال من حيث أن الأثر الذي تعبر عنه لا يأتي بجديد ، وبالتالي لايدل على وجود حقيقي ، بل يذهبون في التدقيق اللغوي إلى حد أبعد من هذا بكثير . ففي اللغة اليونانية هيئتان للصفة المشتقة من الفعل ، إحداهما تنتهي بـ τος والأخرى تنتهي بـ τεος . فمثلا إذا قلنا αἱρετος أي مرغوب فيه ، وقلنا αἱρετεος أي واجب أن يرغب فيه ، فإن الرواقيين يقولون عن الصيغة الأولى للصفة المشتقة إنها تدل على وجود حقيقي ، بينما الأخرى لاتدل على شيء . وذلك لأن الرغبة في الشيء صفة موجودة حقيقية في النفس فهي إذن موجودة في الواقع ، بينما وجوب الرغبة في الشيء لايضيف جديداً إليه ، وبالتالي لايدل على حقيقته بالفعل . وهكذا أنكر الرواقيون العلية بالمعنى المفهوم لدينا من أن الأثر ليس فقط مجرد ضم خالص من كل تغير لعنصرين أو أكثر ، وإنما هم يقولون إن الأثر هو ضم أو جمع فقط بين العناصر المركبة للشيء ، وبالتالي لايقولون إن للأثر وجوداً حقيقياً لأن مجرد الإضافة — دون التغير ، خصوصاً إذا لاحظنا نظرية الكرازيس κρᾶσις — لايهب الشيء صفة جديدة ، ولايحدث فيه أدنى تغير ، وعلى ذلك فلا وجود للأثر بما هو أثر . والنوع الثاني من الأشياء اللامادية التي نظر إليها الرواقيون على أساس أن ليس لها وجود حقيقي ، هو المكان ؛ فالمكان — كما رأينا عند أرسطو — هو السطح الباطن للجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي . فيلاحظ الرواقيون أن في هذا التعريف للمكان إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان ، وهذا ماينكرونه كل الإنكار ، إذ يقولون إن المكان ، بوصفه حاويا تدخل فيه الأشياء ، لايمكن أن يستقل وإنما الواجب أن ينظر إلى المكان على أنه الحجم أو المقدار لأن المقدار أو الحجم هو الجسم فإذا لم يكن يوجد غير الجسم وما هو جسماني ، فلا مجال للقول إذن بشيء غير جسماني

تحل فيه الأشياء ويكون عبارة عن وسط تسرى فيه . وعلى هذا فالمكان فى الواقع عند الرواقيين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها ، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذى تتعاقب فيه أشياء مختلفة ، ويحل فيه جسم معيّن ، فإنه أيضاً لا وجود له فى الواقع ، وإنما توجد أجسام متداخلة بعضها فى بعض ، ومركزها فقط هو الذى نتوهم أن له مكاناً محدوداً بحدود . فالمكان والمحل كلاهما وهم .

وتبعاً لهذا فلا مجال للقول أيضاً بالخلاء ، لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلا مطلقا بعضها فى بعض ، وكنا لانحتاج إلى الخلاء ، إلا كفرض ميتافيزيقى أو مصادرة فزيائية من أجل بيان إمكان الحركة ، فإننا فى مثل هـــذه الفزياء التى بالتداخل المطلق ، لاحاجة بنا من أجل تفسير الحركة أو التغير إلى الخلاء ، ثم إن الخلاء سيعد غير جسم ، وإلا فسيكون الخلاء جسما فى الجسم ، وهذا مستحيل من حيث أن الجسم لايكون جسما آخر حالا فى نفس المكان أو المحل ، ومن هنا فلابد أن تصف الخلاء بصفة أخرى غير الجسم من حيث أن الجسم ذو أبعاد ثلاثة ومقدار ؛ فكأن المذهب الرئيسى الذى تقوم عليه هذه الطبيعيات يؤذن أيضاً بوجوب رفض فكرة الخلاء ، فهم يقولون : إننا لو تصورنا إنسانا واقفاً على نهاية العالم ، ومد يديه ، إذن لما صادف مقاومة ، وبالتالى لم يصادف جسما ، أى أنه فى هذه الحالة إذن إنما يصادف خلاء على أساس أن الخلاء هو امتناع المقاومة . فاضطر الرواقيون — وكانوا فى هذا مناقضين لمذهبهم الأصلى — أن يقولوا بوجود الخلاء خارجا عن العالم. هذا وقد كانوا مضطرين إلى مثل هذا القول ، لأنهم يقولون إن العالم يتحرك ككل ، فأين يتحرك إذن ، إن لم يكن فى خلاء ؟ فمن أجل هذا إذن اضطر الرواقيون إلى القول بالخلاء بوصفه شيئا محيطا بالعالم الكلى ؛ أما فى داخل الأجسام نفسها فلا وجود .

والفكرة الثالثة التي رفض الرواقيون أن يقولوا بوجودها حقيقة هي فكرة الزمان فهم يقولون بحسب مبدئهم الرئيسى : إن الموجود الحقيق مايقبل الفعل والانفعال ، وقد وجدوا أن مثل هذا القول يبدو نابياً بالنسبة للزمان ، فلم يشاءوا أن يقولوا إنه جسم يفعل وينفعل،ولهذا أنكروا وجوده . إلا أنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يستمروا على هذا القول على إطلاقه ، فإن حقيقة الزمان كانت مفترضة ضمناً فى مذهبهم الخاص بما فى العالم من تطور ونزوع وتحقق مستمر ، وهذا كله يفترض وجود الزمان . ثم إن الحركة ماكانت لتكون ممكنة ، إلا إذا كان ثمت زمان مفترض من قبل افتراضاً . فمن هذه النواحى كلها يمكن القول بأن الرواقيين كانوا مضطرين فى نفس الآن إلى القول بوجود الزمان على نحو من الأنحاء . فقالوا إن الزمان هو الفترة بين بدء العالم ونهايته ، أى أن التطور الذى يجرى عليه العالم ابتداءً من نقطة وانتهاء إلى أخرى ، هذا هو مايسمى باسم الزمان . فكأنهم قد تصوروا الزمان فى الواقع تصوراً أقرب مايكون إلى تصور للمسيحية للزمان ، أعنى بأنه الفترة الممتدة بين بدء شىء ونهايته . وهكذا نجد أن الرواقيين قد اضطروا إلى القول بالزمان ، كما اضطروا من قبل إلى القول بالمكان .

والمسألة الرابعة ، وهى مسألة خطيرة فى نظرية المعرفة ، قد وضعها أرسطو فى الواقع . وكان على كل المدارس التالية أن تحسب حسابها ، وتقف منها موقفاً خاصاً ، ونعنى بها مسألة الكليات : فما هو كلى كالنوع والجنس ، هل له وجود حقيقى فى الخارج ؟ وإن كان له وجود ، فعلى أى نحو يجب أن يتصور هذا الوجود ؟ ثم ماالصلة بين هذا الكلى وبين مايطلق عليه من أفراد ؟ هذه المسألة الرئيسية ، التى سنرى العناية الكبرى بها طوال العصور الوسطى ، قد وجدت عند الرواقيين حلا وسطاً بين النزعة الاسمية المطلقة وبين النزعة الواقعية المطلقة كذلك ، ولو أن موقفهم هنا موقف متناقض ، كما هى الحال بالنسبة إلى موقفهم فى بقية الأشياء . فتبعاً لمذهبهم الرئيسى ، كان لابد للرواقيين أن يقولوا بأن الموجود الحقيق قطعاً هو الجسم المتحقق فى

الخارج ، أما الكلى من حيث أنه مجموع الصفات التى تشترك فيها عدة أفراد ، فلا يمكن أن يكون له وجود حقيق ، وعلى هذا فلاسبيل إلى القول بأن الكليات وجوداً حقيقياً فى الخارج .

وهذا كله يجعل موقف الرواقيين هو موقف الاسميين ، إلا أن ذلك لم يكن من شأنه أن يجعل الرواقيين يقولون بنفس مايقول به الاسميون . فالاسميون كانوا يقولون بأن وجود الكليات وجود موهوم من حيث الخارج لأنه وجود ذهنى صرف ، ولا صلة له بالوجود الحقيق ، إن هى إلا ألفاظ أو أصوات ملفوظ بها . ولكن حل المسألة يأتى بطريق أخرى ، وذلك يظهر بوضوح فى المسألة الخامسة والأخيرة ، ونعنى بهامسألة المقول : اللكتون λεκτον وقد تحدثنا من قبل عن نظرية اللكتون عندالرواقيين وقلنا إن الرواقيين كانوا يفرقون بين المعنى المطلوب أو المتضمَّن فى لفظ ، وبين اللغة الصوتية التى تعبِّر عن هذا المعنى بألفاظ موجودة فى الخارج ، ويفرقون بين هذين وبين شىء ثالث هو العملية الذهنية التى تكون متحققة أثناء التفكير فى معنى من المعانى أو حل لفظ معين . وهم يقولون إن النوعين الأخيرين جسميان ، أما النوع الأول وهو المعنى أو المقول ، فليس له وجود جسمانى ؛ لأنه ليس موضوعاً فى الخارج كما أنه ليس كذلك لفظاً موجوداً فى الخارج ، وليس كذلك حالة من حالات النفس ، ولهذا لم يشأ الرواقيون أن يقولوا بأن له وجوداً حقيقياً فى الخارج ، أو بأن له وجوداً حقيقياً على وجه الإطلاق .

فكان عليهم أن يبحثوا من بعد فى ماهية هذا الوجود الخاص باللكتون λεκτον . فهم قد رأوا من ناحية أن ليس له وجود حقيق ، لأنه ليس جسماً ولا حالة لجسم ، بينما رأوا من ناحية أخرى أن له حالة خاصة من الوجود ، إذ هناك فارق كبير بين الإطلاق الصوتى وبين الإطلاق المعنوى ، فكلمة ἄνθρωπος مثلا ، إذا سمعها إنسان يونانى فهم منها شيئاً ، أما إذا سمعها أجنبى فلن يفهم منها شيئاً ، فهناك اختلاف إذن بين اللفظ كلفظ يسمع ، وبين اللفظ كدال على معنى ، وهو فى هذه الحالة

أيضاً مسموع ، فالسمع غير الفهم ، فلابد إذن التمييز بين اللفظ كدال على معنى ، وبين اللفظ كحركة صوتية هوائية ، عما يعبر عنه فيما بعد flatus vocis « أى الهواء الصوتى ، أو النفس الصوتى » . فاختلف الرواقيون فيما بينهم وبين بعض اختلافاً كبيراً حول فكرة الكتون هذه من حيث طبيعة الوجود الواجب أن يضاف إليها ، فمن قائل : إن للكتون وجوداً خارجياً ، ومن قائل : إن له وجوداً روحياً ؛ وأياً ما كان القول فإن الوجود فى هذه الحالة غير الوجود بالمعنى الذى يضاف إلى جسم أو صفة لجسم . والرأى السائد عند هؤلاء الرواقيين جميعاً أن للكتون وجوداً خاصاً ، يجب أن يميز من الوجود الخارجى ، كما يجب ألا يعد وجوداً تاماً بالمعنى الحقيقى الجسمانى ؛ وعن طريق فكرة الكتون هذه ، وطبيعة الوجود الخاصة به . قالوا أيضاً أو فسروا فكرة الزمان من حيث أن للزمان وجوداً ، مهما قلنا إن الزمان ليس بذى أثر ولا تأثر ، فعن طريق فكرة الكتون هذه يُحَلّ إذن كثير من المشاكل . ولكننا نتساءل حينئذ : ألم يخرج الرواقيون بهذا عن ماديتهم الأصلية ؟ أليس فى القول بوجود آخر غير الوجود الجسمانى المادى تناقض يتصل بأساس المذهب الأصلى ؟

الواقع أن الرواقيين لم يستطيعوا أن يكونوا منطقيين على طول الخط ـ كما يقولون ـ بل اضطروا فى نهاية الأمر كما سبق أن أشرنا فى كلامنا عن نظرية المعرفة عندهم ، إلى الاعتراف بوجود إن لم نقل إنه روحى ، فيجب أن نقول عنه على الأقل إنه ليس وجوداً مادياً .

والمادة عند الرواقيين كما رأينا مكونة من تيارات أساسها التوتر بين حالة التضاغط أو التركز ، وحالة الامتداد أو التخلخل . وهذا يدل على أن المادة عندهم ليست الكمية والامتداد بالمعنى الكمى الذى نفهمه اليوم من المادة وإنما المادة عندهم ديناميكية ، لأنها مجموعة من القوى فى حركة مستمرة دائمة ، ولذا فإن الفزياء عند الرواقيين فزياء ديناميكية كالفزياء الأرستطالية سواء بسواء ، إلا أن هناك فارقاً كبيراً مع ذلك بين الفزياء الرواقية والفزياء الأرستطالية من حيث طبيعة هذه الديناميكية :

فالديناميكية الأرسطالية ليست مطلقة ، بل تحتاج فى نهاية الأمر إلى ثبات وسكون هو ثبات الصورة ، أما الرواقية فلا تعلم شيئاً عن هـــذا الثبات ، وإنما تنظر إلى المادة على أنها تحتوى فى داخلها ، على سبيل الكمون أو التضامن ، كل ماستصير إليه . وقد اضطر أرسطو إلى القول بوجود الصورة بوصفها أساساً وعلة أولى فى التغير لكى يمكن التعين . وذلك أنه إذا لم يكن للمادة نزوع نحو صورة بالذات معينة فإنها ستضطرب حينئذ بين أنواع مختلفة من الصور ، فلا تنتهى فى الواقع إلى تحديد وتعين ؛ فلابد من القول بوجود صورة محدودة تنزع إليها المادة فى تحققها وحركتها وتغيرها . أما الرواقيون فلم يقولوا بهذا وإنما قالوا بالديناميكية الخالصة للمادة . هذا إلى أن الديناميكية الرواقية كانت تجعل المادة فى الواقع ذات حياة تامة لأنها تحتوى على تيارات حيوية حركية لاحصر لها ، أما المـادة الأرسطالية فمادة سلبية لاوجود حقيقياً لها فى الواقع ، كما أن الرواقيين يختلفون كذلك بهذه النظرة عن نظرة أنكساغورس ، على الرغم مما هناك من الاتفاق الكبير ، فى كثير من الأقوال الفزيائية لدى كليهما ، ذلك أن الفزياء عند أنكساغورس آلية تصور القوى بحسبانها آتية من خارج لكى تحلّ فى المادة ، أما الرواقيون فينظرون إلى المـادة على أساس أن القوى باطنة فيها منذ البدء على هيئة الكمون أو التضامن . وإذا كانت عملية التدخل المطلق كاملة ـ كما قلنا حتى إن القوة الواحدة تسرى فى جميع أنحاء الكون وأن القطرة الواحدة تسرى فى المحيط بكل أنحائه ، فإن الحياة أو القوة التى توجد فى الكون بأكمله لابد أن تكون تبعاً لهذا واحدة أيضاً . ولهذا كان على الرواقيين أن يقولوا إن العالم حيوان واحد تتخلله قوة واحدة كاملة ، تنتظم جميع أجزائه ، وهذه القوة هى والله شىء واحد ، فكأن العالم هو الله ، ذلك الحيوان الكامل الأكبر .

وهـذه المادية الرواقية يجب أن يميز بينها وبين المادية بالمعنى المفهوم لدينا اليوم تمييزاً تاماً . فطابع المادية الرئيسى ، كما نفهمه نحن الآن ، هو تفسير المركب بالبسيط والأعلى بالأدنى ، وكل تفسيراتها تفسيرات كمية ، لاتتجاوز الانتقال أو النقلة فى

المكان . أما المادية الرواقية فتختلف عن هذا كل الاختلاف ، إذ أنها تفسر البسيط بالمركب والأدنى بالأعلى ، من حيث أنها تفترض فى العالم مجموعة من القوى باطنة فيه بالذات : وهذه القوى ليست كيات صرفة ، بل هى قوى حقيقية حية تؤثر فيه . فليس التفسير إذن كياً على النحو المادى الموجود فى العصر الحديث ، وإنما الأحرى أن يسمى تفسيراً ديناميكياً .

والصورة العامة للفزياء الرواقية هى القول بوجود عالم جسمانى تشيع فيه قوى عديدة تجعل منه كلا حياً مطلقاً ، خارجه الخلاء ، والزمان فيه عبارة عن بدء للوجود واستمرار حتى نهاية هذا الوجود . وعلى كل حال ، فإن نظرتهم ، خصوصاً فيما يتصل بالله ، تجعل من هذا الوجود وجوداً باطناً فى ذاته ، أعنى أنهم يقولون بوحدة الوجود على أساس أن الله هو القوة الحالة فى جميع أجزاء المادة التى منها يتكون العالم .

الأخلاق : لئن كانت أغلبية المؤرخين تنظر إلى الأخلاق الرواقية على أنها أخلاق عالية ، فإنهم أو الكثير منهم على الأقل - يعنون بالإشارة إلى تناقضهم فى المبدأ الذى أقاموا عليه نظرتهم الأخلاقية . وليس هذا مقصوراً على المحدثين من المؤرخين فحسب بل نجد الأقدمين أنفسهم قد عنوا عناية خاصة ، وهم يتحدثون عن الأخـــلاق الرواقية ، بالإشارة إلى هـذا التناقض ؛ فنجد شيشرون فى كتابه « حدود الخير والشر » فى الفصلين الأخيرين يذكر بالتفصيل الحجج التى يوردها الخصوم ضد الأخلاق الرواقية لإظهار ما فيها من تناقض ؛ ويردد هـذه الحجج من بعد ، وكل الحجج التى قال بها خصوم الرواقيين ، فلوطرخس . فهو يقول عن هـذه الأخلاق إنها تأمرنا باتباع الطبيعة ، لكنها مع ذلك تنكر صفة الخير الأخلاقى على كثير من الميول الطبيعية الخالصة ؛ كما يذكر أيضاً أن الرواقيين قد خالفوا معيار أحكامهم الأخلاقية ، ألا وهو التوق العام الذى جعلوا منه مقياساً لكل قيمة أخلاقية ؛ ونجدهم مع ذلك يتجاوزون هذا المقياس ، فيقولون عن الطبيعة إنها أحياناً لا تشير إلى الشىء النافع

بوصفه خيراً أو شرا . وكذلك أنصار الرواقيين في بدء العصر الحديث قد حاولوا هم الآخرون أن يزيلوا هذا التناقض ، لكنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يتخلصوا منه : فنجد رجلا مثل يوستوس لبسيوس في كتابه : « الدليل إلى الأخلاق الرواقية » يذكر أن بعضاً من الميول الطبيعية لا يمكن أن يعدّ خيراً ؛ ثم نجد المؤرخين المحدثين ، وعلى رأسهم تسلر ، يعبرون عن دهشتهم لما يرون في هذه الأخلاق من تناقض في مبادئهم ولوازم هذه المبادىء . فتسلر يذكر عن الرواقيين أنهم يقولون إن الخير هو أن يسير الإنسان وفق ماتقتضيه الطبيعة ، ومع ذلك نجد الرواقيين ينكرون كثيراً من الأشياء الطبيعية الصرفة والتي هي ميول طبيعية أساسية في الإنسان ، وإذا كنا نجدهم في اتجاههم المنهجي الأخلاقي العام يميلون إلى الزهد على النحو الكلي ، فإننا نجدهم مع ذلك ينصحون أحيانا بانتهاب اللذات على النحو الأرستطالي : فنجد بعضاً منهم لايتورع عن القول بأن الأرباح غير المشروعة أحياناً مفيدة ، ونجد آخرين ، خصوصا كريسيفوس ، يقولون إنه من غير الممكن أن يعد الإنسان شراً هذه اللذّات الدنيوية المعروفة : مثل الصحة والثروة . . . الخ ، بل ويطلبون من الإنسان أن يسعى لتحصيل هذه اللذات ، ولا يأخذون على السياسي حرصه على التمجيد وزخرف الشهرة . وهكذا نجد أنهم قد اضطروا إلى القول بأشياء هي في حقيقة الأمر تتنافى كل التنافي مع المبدأ الأصلي الذي أقاموا عليه نظريتهم الأخلاقية . وهذا التناقض قد سلم به كثير من المؤرخين . لكن جاء روديه ، فحاول أن يبين ما في هذه الأخلاق من منطقية ، فكتب في هذا بحثاً طويلا عن منطقية الأخلاق الرواقية [١] . وأول مايجب أن نبدأ به لكي نفهم طبيعة الأخلاق الرواقية أن نستخرج من هذه الأخلاق المبدأ الأصلي الذي قالوا به في المعرفة . فقد رأينا عند أفلاطون وأرسطو أن هناك ثنائية بين الحساسية وبين العقل ، وهذا أوضح مايكون لدى أرسطو ؛ فإن أرسطو وإن كان قد قال بأن في الطبيعة جبرا وضرورة ، فإنه قال إلى جانب ذلك بأن فيها اتفاقاً وصدفة ؛ فالجبر والضرورة ، إنما يوجدان بالنسبة إلى الأجسام البسيطة وإلى الكواكب ، أما إذا هبطنا من هذا العالم العلوي إلى العالم الذي تحت فلك القمر ، وجدنا

أن حظ البخت والاتفاق قد ظهر وازداد شيئاً فشيئاً كلما ازداد تعقد الكائن فى هذا العالم الأرضى ؛ لأن الكائن فى هذه الحالة قد جمع بين الصورة والهيولى أو بين القوة والفعل . فإنه لما كانت المادة أو الهيولى ليست عنصراً للمعقولية الكاملة ، فإنها السبب فى وجود البخت والاتفاق فى العالم الأرضى . أجل إن القوى التى يتركب منها الشىء إذا نمت وتفسها سارت فى طريق منطق جبرى ضرورى ، ولكنها إذا ماتقاطعت بعضها مع بعض حدث عنها خروج عن الضرورة ، أى صدفة واتفاق . ومهمة العقل الإنسانى أن يعالج من هذا الاتفاق والصدفة والبخت الموجودة فى الطبيعة ، وذلك بأن يرد الطبيعة غير العاقلة التى لاتخضع للضرورة ، إلى الضرورة والجبر ، والحساسية تنتسب إلى المادة ويخالطها شىء كثير من الاتفاق ، فإذا كان العقل قد أتى لتأخذ الطبيعة سبيلها المنطق الضرورى ، فالعقل إذاً قد جاء خصما للحساسية أو على أقل تقدير من شأن العقل أن يرد الحساسية إلى صوابها ؛ فثمت تعارض إذن بين العقل وبين الحساسية . ولكن الرواقيين تبعاً لنظرتهم فى المعرفة ينكرون هذا التعارض لأنهم يجعلون من الحساسية المصدر الوحيد لكل معرفة ؛ ولايريدون أن يعترفوا بمصدر آخر للمعرفة غير الحس . وعلى هذا فالحس والعقل لاتختلف نظرة الواحد عن الآخر ، والتجربة هى دائماً ينبوع المعرفة : ومن هنا فلا مجال للتحدث عن تعارض بين العقل وبين الحساسية . وإذا كانوا قد أنكروا ذلك فى باب المعرفة ، فقد أنكروا هذا أيضاً فى باب الوجود ، فقالوا بأن الطبيعة ضرورة مطلقة لايشوبها شىء من الاتفاق ، فمن العبث إذن أن يتحدث الإنسان عن تناقض بين مايقضى به العقل وماتقضى به الطبيعة ، وكل ماهنالك ذلك الموقف الذى يقفه الإنسان بالنسبة إلى الأشياء الخارجية . فكأن التعارض هو تعارض ذاتى من حيث أنه متصل بالحال النفسية التى يكون عليها المرء بإزاء فعل من الأفعال الطبيعية . فإذا صح لنا إذاً أن نقول بأنه لا وجود للضرورة دائماً ، فذلك إنما ينطبق على الضرورة الباطنة أى المتعلقة بالنفس الإنسانية فى مواقفها المختلفة بإزاء الأحداث الطبيعية ؛ أما الضرورة الموضوعية

الطبيعية فهى ضرورة مطلقة لاتعرف أى انحراف ولا خروج عليها. وإذا كانت الحال كذلك فالمبدأ الأصلى الذى تقوم عليه الأخلاق أن يكون السير بمقتضى الطبيعة. فإننا إذا نظرنا إلى طبيعة الحياة الإنسانية، لوجدنا أن المبدأ الأوّل الذى تقوم عليه الحياة هو المحافظة والإبقاء عليها، ثم العمل على ماتقتضيه طبيعتها، وطبيعة الحياة الإنسانية أن تكون عاقلة، لأننا قلنا إن مايحدث فى الطبيعة هو ضرورى عقلا وتجربة، أو حساً، فطبيعة الحياة الخارجية وطبيعة الحياة الإنسانية سواء بسواء هى العقل، ولهذا فإن السلوك يجب أن يكون السير بمقتضى العقل وبمعنى آخر السير بمقتضى الطبيعة، لأن العقل والطبيعة شىء واحد. ومهما تعددت الصيغ التى يستعملها الرواقيون فى تحديدهم لمعنى الخير، فإنهم يتفقون جميعاً فى أن الطبيعة والعقل شىء واحد، وأن السلوك — وهو السير الموافق للعقل — يجب أن يكون حينئذ السير على ماتقتضيه الطبيعة. فترى زينون يقول عن الطبيعة إنها العقل، وترى سنيكا يتحدث عن الفضيلة بوصف أنها معرفة مافى الطبيعة من أشياء.

والطبيعة — كما قلنا — تسير على أساس ضرورة مطلقة، فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ماتقتضيه الطبيعة. فسواء رضى الإنسان أم لم يرض، فهو لابد سائر بحسب ماتقتضيه الطبيعة. والأحمق والحكيم كلاهما يسير إلى نتيجة واحدة؛ أما الفارق بين الأحمق أو الجاهل وبين الحكيم، فهو فى موقف الحكيم بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون، وموقف الجاهل من هذه الأشياء. أما الحكيم فيعلم طبيعة الأشياء وتبعاً لهذه الطبيعة يسلك، بأن يوفق بين حساسيته ونيته وحالته الباطنة، وبين ماتقتضيه طبائع الأشياء؛ بينما الجاهل يكون ذا حال باطنة مختلفة عما تقتضيه طبائع الأشياء، فيحدث نزاع بين حساسيته وبين عقله. ولكن على الرغم من هذا النزاع، فإن العمل الخارجى هو دائماً ماتقتضيه طبائع الأشياء.

فالرواقيون يقولون كما يقول سقراط بأن العلم والفضيلة شىء واحد، وإذا علم الإنسان شيئاً، فهو بالضرورة مؤثر لهذا الشىء وفاعل له. وأما الشر فمصدره الجهل.

فالحكيم فى هذه الحالة إذن هو من يعرف تماماً قوانين الوجود ، ويلائم شعوره الداخلى مع هذه القوانين الطبيعية . أما الجاهل ، فهو الذى لا يستطيع أن يدرك هذه القوانين الطبيعية، فيضطرب ، متعارضاً فى حساسيته مع ماتقتضيه القوانين العقلية ، وبالتالى — أو بمعنى آخر — مع القوانين الطبيعية .

وثمت تشبيه مشهور لدى الرواقيين يظهر أن أفلوطين هو الذى أعطاه معناه الحقيقى بعد أن عدّل معناه كثيراً عند الرواقيين المتأخرين، وهذا التشبيه هو أن الكون أو الطبيعة العاقلة كمدير التمثيل أو المخرج ، الذى يوزع الأدوار على الممثلين تبعاً لمؤهلاتهم وطبيعتهم. أما الممثل البارع فيفهم دوره تمام الفهم ، ويحقق هذا الدور بأكمله ، أما الجاهل فلا يستطيع أن يفهم دوره فيكون مدعاة للوم على المخرج . فكذلك الحال فيما يتصل بسلوك كل من الحكيم والجاهل : كلاهما لابد أن يفعل ماتقتضيه طبيعته ، ولكن الأول فى سلوكه يسير وفق ماتقتضيه هذه الطبيعة ، ويكيّف حالته النفسية على نحو ماتقتضيه ، بينما الجاهل لا يستطيع أن يفعل ذلك ، فيضطر إلى لوم المخرج أو القانون الطبيعى ، وإن كان سيضطر أيضاً إلى أن يفعل الدور الذى نيط به القيام به . فعلى الإنسان فى سلوكه إذن أن يوفق بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية . وفعل المرء فى هذه الحالة ، من الناحية الأخلاقية ، هو فى النية التى تكون لديه ، وفيها وحدها تكون خيرية الفعل . فإذا فعل إنسان فعلا ما ، وكان الفعل خيراً فى ذاته ، غير مقصود بأن يكون خيراً من جانب فاعله ، فإن صفة الخيرية مسلوبة عنه . وعلى العكس من ذلك إذا فعل الإنسان وكان قاصداً تحقيق الخير ، ولم يستطع مع ذلك أن يحققه ، فإنه فى هذه الحالة لا يمكن إلا أن يسمى أيضاً خيّراً وحكيما . فالحال هنا كالحال تماماً فى رامى السهم ، فالرامى البارع هو الذى يفعل كل مافى وسعه من أجل إصابة الهدف ، وإذا فعل كل مافى وسعه فهو رام بارع سواء أصاب الهدف أم قامت عقبات وحدثت أشياء لم يكن من المنتظر أن تحدث فمنعت السهم من أن يصيبه

الهدف . أما الذى يصيب الهدف اتفاقاً وصدفة ، فلا يعد خيّراً ، على الرغم من أنه وصل إلى النتيجة المطلوبة .

وهكذا نجد أن الفضيلة عند الرواقيين قد انتهت إلى أن تكون علما فقط بما تقتضيه الطبيعة ، وتكييفاً للنفس لكى تتجه نفسياً فى الاتجاه الذى تسير فيه قوانين الطبيعة فكأن المسألة تنحصر فى الواقع فى علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية ، ثم فى الصورة التى يتقبل عليها المرء هذا العلم . ولهذا فإن المهم دائماً فى الفضيلة عندهم صورتها فحسب ، لا مضمونها ، لأن المضمون واحد باستمرار ، من حيث أن ماتقتضيه الطبيعة هو هو الذى سيحدث ، ولا مجال للاختيار أو الحرية ، مفهومة على أساس أنها الإمكانية المطلقة لقول لا أو نعم . وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السّويّة أو التساوى أو الحياد Indifferentia . وهذا هو منهجهم المشهور فى هذا الباب ، وهو أن كل فعل أخلاقى هو فى ذاته لا قيمة له ولا اعتبار ، وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هى دائماً فى الموقف النفسى الذى يقفه الإنسان بإزاء هذا الفعل . وهذا أشبه مايكون بفكرة الكسب عند الأشاعرة ، من حيث أن الأفعال مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً ، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل ، وهذا كل نصيبه فى الفعل الأخلاقى : اعنى أن يتكيف والحدث الخارجى على نحو خاص . ومن هذا المبدأ الذى تقوم عليه الأخلاق الرواقية ، تستخلص النتائج المشهورة التى عُدّت منذ القدم أنها تناقضات وهمية فى الأخلاق الرواقية . فالحكيم عند الرواقيين هو هذا الذى يعلم قوانين الطبيعة ويوفق بين ماتقتضيه هذه القوانين وبين حالته النفسية ، وعليه أن يسلك سبيل الفضيلة ، بأن يقصد إليها نفسياً قصداً تاماً ؛ أما نتائج الفعل ، فليس عليه بعدئذ إن كانت قد أصابت الهدف أم لم تصب ، سواء أكانت خيرة موضوعياً أم كانت شريرة . وتبعاً لهذا ينكر الرواقيون على كثير ممن كانوا يعدون فضلاء فضيلتهم ، فينكرون على كاتون والليوس أنهما حكيمان ، وينكرون على شيبون أنه شجاع ، لأنهم لم يقصدوا إلى هذه الأشياء

قصداً ، ولم تكن نفوسهم مهيأةً لها من الناحية الباطنة . لكن المثل الأعلى للفضيلة الرواقية مفهومة على هذا النحو غير ميسر التحقيق . بيد أننا إذا سألنا الرواقيين عن إمكان تحقيق الفضيلة على هذا النحو ، لقالوا إن الفضيلة على النحو ممكنة التحقيق ، غير أن الأمثلة التاريخية على هذا لا توجد : فسقراط لم يكن حكيما ، وإنما اقترب من الفضيلة. ولهذا كان لابد من التفرقة بين نوعين من الأخلاق : بين أخلاق نظرية ، هي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا التي عرضناها ، ونعني بها أن يعلم المرء قوانين الطبيعة وأن يلائم بين حالته النفسية وبين ماتقتضيه هذه القوانين — وبين أخلاق نستطيع أن نسميها أخلاقاً شعبية أو عملية ، وهي التي فيها يحاول الإنسان أن يقترب قدر الإمكان من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية . ومن هنا فرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة : فضيلة هي الحكمة صوفياً σοφία ، وفضيلة هي الفطنة φρόνησις . فالحكمة هي الفضيلة مفهومة على النحو الأول ، أي في الأخلاق النظرية ، والفطنة هي محاولة الإنسان أن يحقق الفضيلة . ولهذا فإنهم يقولون أيضاً بصفة وسط بين الخير والشر هي التي يسمونها صفة « الملائم » officium ؛ وهو هذا الذي يجمع بين الخير وبين الشر من حيث أنه ليس خيراً مطلقاً ، ولا شراً مطلقاً . وهنا نجد التناقض الشنيع الذي وقع فيه الرواقيون ، فهم يقولون بوحدة الفضيلة ، وإن الفضيلة لايمكن أن تكون إلا واحدة ، فإما أن يعرف الإنسان الأشياء ، وإما أن يجهلها ، ولا وسط بين العلم والجهل مطلق . والفضيلة ناشئة عن العلم والتكيف النفسي تبعاً لما يقتضيه العلم ، فلابد إذن ، من أجل تحقيق الفعل ، أن نحققها كاملة وإلا لن نستطيع أن نحققها إطلاقاً . ولكننا نجدهم هنا حينما يريدون أن يخرجوا عن النظر وينزلوا إلى ميدان الواقع يضطرون إلى القول بصفة وسط في المعرفة وبالتالي في الأخلاق ، هي في الأفعال الجامعة بين الخير والشر ، والتي تكوّن الفطنة بدلا من الحكمة ، ويجر هذا أيضاً إلى تفرقة ثالثة قالوا بها وهي التفرقة بين الغاية وبين الغرض ، وهي تفرقة كان لها أثر كبير ، وكانت موضع العناية لدى المدارس الرواقية على اختلافها .

وأساس هذه التفرقة بين الغاية telos وبين الغرض skopos أن الغاية هى تحقيق الفعل أو بذل كل مجهود من أجل تحقيق الفعل . فغاية الفعل هى الفعل فى ذاته ، أما الغرض فهو تحصيل نتيجة ما من النتائج . وعلى أساس هذه التفرقة تقوم التفرقة الأساسية فى الأخلاق الرواقية بين الأخلاق النظرية ، وهى تلك التى تتوقف على الغاية ، وبين الأخلاق العملية ، وهى تلك التى تتوقف على الغرض . وعلى الرغم من التمييز الدقيق الذى قال به الرواقيون — كما سنعرض لهذا بعد قليل — لهذين النوعين من الأخلاق ، فإن ثمت طابعاً مشتركا بين كلا النوعين ، وهو أنه يفترض دائما فى كل أخلاق أن تكون أخلاقا باطنة صادرة عن النية أو الحالة الباطنة التى يحياها المرء فى نفسه . أما التمييز فقد ظهر خصوصاً فى العصر المتأخر عند الرواقيين الذين وجدوا فى الجيل التالى للرواقية الأولى . وهذه التفرقة كالتفرقة التى قال بها برمنيدس فى نظرية المعرفة بين العلم بمعناه الحقيقى وبين الظن . فكما أن برمنيدس قد قال بنوعين من الحقيقة : حقيقة يقينية وأخرى ظنية ، فكذلك يقول الرواقيون بنوعين من الأخلاق : أخلاق نظرية أو مثالية ، وأخلاق عملية أو شعبية . وإنا لنجد هذه التفرقة أوضح ما تكون عند هريلوس : فإنه يميز بكل وضوح بين نوعين من الخير الأسمى : خير أسمى نظرى هو الذى ينشده الحكيم ، وخير أسمى عملى هو الذى يقتنع به الرجل العادى .

وقد أشار شيشرون إلى هذا التناقض وعزاه خصوصاً إلى هريلوس ، فقال لاشىء أسوأ من أن نعد أن هناك نوعين من الخير الأسمى . فالخير الأسمى لا يمكن أن يكون غير خير واحد ، فإذا تعدد فقد فَقَدَ صفته الأولى وهى أنه الخير الأسمى ، أعنى أن هذه التفرقة تجعلنا نقع فى تناقض . ويحرص روديه على توكيد هذه التفرقة ، لأنه على أساسها يريد أن يبين أن فى الأخلاق الرواقية منطقية ، ولم يكن فيها هذا التناقض الذى أشرنا إليه فى بدء كلامنا عن الأخلاق لديهم . ذلك أن هذه التفرقة إذا صيغت بوضوح معناها أنه لا تناقض بين أن يقول الإنسان إن المثل الأعلى فى الأخلاق الشعبية هو أن يتبع الإنسانُ الميولَ الطبيعية الأولى الأساسية ، وبين أن يقول فى

الأخلاق النظرية إن المثل الأعلى هوأن يفعل الإنسان بحسب ماتقتضيه الطبيعة ، وأن ينظر إلى الأحداث بعد ذلك بحسبانها متساوية فلا فارق فى الواقع بين خير وشر ، مادام كل شىء ضروريا . ولهذا كان من الممكن أن ينعت الرواقىّ الأخلاق بأنها ليست علم الخير والشر بمعنى أن الأخلاق تقوم فى الواقع على أساس أن هناك أشياء ضرورية وهذه الأشياء الضرورية يجب على الحكيم أن يتكيّف وإياها فى باطن نفسه ، ولا داعى إذن لاختيار فعل وتفضيله على آخر ، مادامت هذه الأفعال ضرورية .

والثابت أن هذه التفرقة لم تأت فى الواقع إلا فى دور متأخر فى الجيل الثانى أو الثالث للرواقية . فقد نجد بعض إشارات ضئيلة إلى هذه الناحية ، وفى شىء كثير من الغموض عند كريسفوس ، ولكننا لانجدها واضحة إلا عند اتباع متأخرين أشهرهم ذيوجانس البابلى ثم تلميذه أنتيباتر ، وكانت العلة فى هذا التغير الذى طرأ على تصور الرواقيين للفضيلة العليا أو الخير الأسمى تلك الخصومة العنيفة التى شنها على الرواقيين أحد أتباع الأبيقوريين وهو «كرنيادس» . فقد أخذ كرنيادس على الرواقية أن المثل الأعلى الذى تنشد تحقيقه لايمكن أن يتحقق ، وبالتالى لايمكن الإنسان أن يحصّل السعادة . ويُذكَر فى هذا الباب قولٌ قاله كرنيادس حينما ذكر عن أحد الولاة إنه ليس والياً لأنه ليس حكيما ، وليست روما مدينة لأن الذين يسكنونها ليسوا وطنيين فأشار كرنيادس بهذا إلى أن الرواقيين حينما يطلبون من الفضيلة أن تتحقق ، إنما يطلبونها على أساس لايمكن فى الواقع أن يتحقق ، وبالتالى لايمكن العمل أن يتم . ولهذا اضطر الرواقيون فى هذا الجيل، وعلى رأسهم ذيوجانس البابلى ،إلى التخفيف من حدة المثل الأعلى الرواقى بأن يقولوا إن الأخلاق يجب أن ترجع فى النهاية إلى الملائمات officia ، بدلا من أن ترجع إلى الفضائل العليا Καθήκοντα . غير أن ذيوجانس وأنتيباتر قد أرادا مع ذلك أن يبقيا على فكرة الفضائل العليا فاضطرا من أجل هذا إلى القول بأن الـ Καθήκοντα هى والـ officia شىء واحد . فكان هذا مصدراً - فى رأى روديه - لما حدث بعد ذلك من خلط فى مذهب الرواقية الأخلاقى،

والنظر إليه على أنه متناقض . أى أن هذا التناقض يمكن أن يحل على الطريقة التاريخية بأن يقال إنه فى الجيل الأول ومعظم الجيل الثانى كان الرواقيون ينظرون إلى الأخلاق بحسبانها تقوم على الـ Καθήκοντα وينكرون على الـ officia صفة الأخلاقية، ولكنهم فى الدور الثانى من الرواقية الأولى — وهو الدور الذى تحدده فى الواقع خصومة كرنيادس — اضطروا إلى المساومة والتخفيف من غلوّ وحدّة المذهب الأخلاقى الأول ، فقالوا حينئذ إن الأخلاق يمكن — إن لم يكن يجب — أن تقتصر على الـ officia ، لأن الـ Καθήκοντα غير ممكنة التحقيق .

إلا أننا نجد مع ذلك أن بعضاً من الرواقيين الذين ينتسبون إلى هذا الدور الكرنيادى ، قد حاولوا أن يرجعوا إلى الأخلاق الرواقية الأولى ، وعلى رأس هؤلاء أرسطون الخيوسى . فأرسطون لا ينكر فقط — كما فعل زينون — أن يكون كثير من الناس قد حققوا المثل الأعلى للأخلاق كما يجب أن يتصورها الرواق ، بل ينكر كذلك أن يكون إنسان ما من قبل قد حقق شيئاً من هذا ؛ ثم يلح فى وجوب تحقيق الأخلاق على أساس أن الأخلاق الحقيقية هى وحدها الأخلاق التى تصدر عن الأخلاق النظرية ، لا عن الأخلاق الشعبية . فكأننا نجد إذن فى أرسطون طرفاً مغالياً جداً أو رد فعل قوى ضد التأثير الذى أحدثه كرنيادس فى تشكيل الأخلاق الرواقية عند ديوجانس البابلى وتلميذه أنتيباتر . ومما يشهد بذلك أن أرسطون قد جعل المقام الأول للطبيعيات ، وذلك لأن الأخلاق سترجع فى هذه الحالة فى الواقع إلى العلم بما تجرى عليه أحداث الطبيعة بالضرورة ، ثم مسايرة هذه الأحداث الطبيعية من الناحية النفسية . وقد أكد أرسطون أن الفضيلة واحدة ، وأن لا وسط إطلاقا بين الفضيلة والرذيلة ، لأن العلم عنده — كما أشرنا إلى شىء من هذا فيما سبق — واحد لا يقبل درجات ، وبالتالى لا تقبل الأخلاق درجات : فإما فضيلة وإما رذيلة ولا وسط بين الاثنتين . والواقع أن الأخلاق إذا ما تصورت كما تصورها الرواقيون الأولون ثم أرسطون ، كان لابد أن تنحل إلى الطبيعيات ، أى تكون فى الواقع فرعاً ثانوياً بالنسبة إليها .

إلا أن التيار الذى جدده أرسطون لم يلبث أن اختفى فى الجيل التالى له مباشرة ، وإذا بنا نجد شخصية أخرى من أشهر الشخصيات الرواقية هى شخصية باتنيوس الرودسى تسلك نفس المسلك الذى سار فيه هريلوس وأنتيباتر . ومع ذلك فإن المؤرخين يختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فيما يتصل بطبيعة مذهب باتنيوس : هل كان حقاً تابعاً واستمراراً لمذهب هريلوس وأنتيباتر ، أم كان فى الواقع امتداداً للاتجاه الذى جدّده أرسطون ؟

فقِلْسْهان وتسلر وكثير جداً من المؤرخين للفلسفة اليونانية يقولون إن باتنيوس كان سائراً فى نفس الاتجاه الذى سار فيه من قبل هريلوس وأنتيباتر ، بل غالى جداً فى هذا الاتجاه فكان متطرفاً كتطرف أرسطون فى الاتجاه الآخر ، إذ قال - تبعاً لما يقوله أنصار هذا الرأى — إن الأخلاق لا يجب فقط أن تصدر عن الأحوال الخاصة، بل يجب أن تصدر أيضاً عن المزاج الشخصى ، فكأن الأخلاق ستخرج إذن عن مبدئها الأصلى وهو السير بمقتضى الطبيعة ، بصرف النظر عن أثر هذا المقتضى فيما يتعلق بالميول الفردية . وإنما ستأخذ الأخلاق ، فى هذه الحالة ، مظهراً أقرب ما يكون إلى الأبيقورية ، لأنها ستنحل فى الواقع إلى بحث عما يلائم الشهوات والميول الطبيعية وانصراف عما تقتضيه الضرورة كضرورة ، أى أننا نجد فى هذا الاتجاه قضاءاً على كل أخلاق رواقية بالمعنى الصحيح . وهذا ظاهر خصوصاً عند باتنيوس فيما يتصل بفكرة « المُفضَّلات » ، وهى الأشياء المتوسطة بين الخير والشر ، والتى يمكن أن تكون مترادفة فى الواقع مع الـ officia - فإن باتنيوس يفصل درجات مختلفة لهذه الأخلاق ويقول إن الإنسان يستطيع أن يحقق بعض الأجزاء دون البعض الآخر ، وأن يقترب من الخير أو من الشر . ثم يقول من ناحية أخرى إن الأصل ، فى الواقع ، هو تحصيل النتائج المترتبة على الفعل ، لا الفعل من حيث هو فعل ، أعنى أن الصلة بين الغاية والغرض ستكون عكس الصلة التى رأيناها من قبل ، فيصبح الغرض هو الأصل ، والغاية

وسيلة لهذا الغرض لا قيمة لها في ذاتها ، وإنما القيمة في الأغراض التي تتحقق .

ولكن روديه تبعاً للمبدأ الذي توخى أن يبينه في عرضه للأخلاق الرواقية ، أنكر أن يكون بانتيوس ممن ساروا في الطريق الذي بدأه ذيوجانس البابلي وأنتيباتر ، وإنما قال بانتيوس بالتفرقة الرئيسية بين الأخلاق الشعبية والأخلاق النظرية ، ولم يقل برفض هذه الأخلاق الأخيرة لحساب الأخلاق الأولى بل جعل لكل نوع منهما ميدانه الخاص به : أما الحكيم فعليه أن يسلك سبيل الأخلاق النظرية ، والرجل العادي عليه أن يسلك سبيل الأخلاق العملية . إلا أن روديه قد اضطر مع ذلك إلى التسليم بأن الكثير من أقوال بانتيوس يرجح أنه كان أميل إلى عد الأخلاق الشعبية هي الأهم إن لم تكن الأصل ، وإنه لما كانت الأخلاق النظرية غير ممكنة التحقيق على وجه الإطلاق وكان لابد للإنسان من أن يعمل ، وكان عليه حينئذ أن يأخذ بالأخلاق الشعبية . ويفصل القول فيها أكثر مما فعل ؛ بالنسبة للأخلاق الأولى ، ومن هنا جاءتنا عن بانتيوس هذه الأقوال والحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة العامة وجزئياتها مما أعطى الرواقية بعد ذلك طابعاً خاصاً كاد أن يكون هو الممثل الحقيقي لها حتى طغى على نظرة المؤرخين إلى الرواقية . وطبيعي أن يكون بانتيوس قد اتجه هذا الاتجاه لأن هذا ما كان ينتظر من رجل ذهب إلى روما وعاش فيها كي يكون مستشاراً لأولي الأمر في روما ؛ وما كان يطلبه الروماني في هذه الأحوال هو أن يكون قادراً على أن يسلك سبيلاً عملية معينة ، تحدوه فيها طائفة من الحكم العملية المتصلة بتفصيلات الحياة ، فلابد أن يكون بانتيوس — وقد وجد طبيعة الجو الذي عاش فيه حينئذ تدعو إلى الأخذ بالجانب العملي وتفصيل القول فيه — لابد إذن أن يكون بانتيوس قد عنى عناية كبيرة بالأخلاق الشعبية العملية ، ولم يعن بالناحية الأخرى ناحية الأخلاق النظرية ، إلا عناية ضئيلة جداً . فمهما قال روديه فيما يتصل بكون بانتيوس لم يكن يسير في نفس الاتجاه الذي بدأه ذيوجانس البابلي وأنتيباتر ،

فإنه مما لاسبيل إلى الشك فيه — وهذا أيضاً شيء كان يقتضيه منطق التطور المنهجي والحضاري — نقول مما لاشك فيه أن الأخلاق عند بانتيوس انتهت إلى أن تكون استمراراً ، بل واستمراراً متطرفاً ، للاتجاه الظاهر عند ديوجانس ، وعلى هذا فلا مجال لهذا التدقيق الكبير فيما يتصل بشخصية بانتيوس .

وهذا التطور في الاتجاه الذي بدأه ديوجانس البابلي هو عينه سيستمر حتى نهاية الرواقية والحضارة اليونانية . خصوصاً بعد أن انتقلت الرواقية من العقول اليونانية الخالصة إلى العقول الرومانية . فإن الرواقية التي قال بها كثير من الرومان أمثال سنيكا وماركس أورليوس كانت متجهة إلى الناحية العملية أي الحكمة العملية في الحياة ، وانصرفت نهائياً عن الأسس النظرية الأولى التي قامت عليها الأخلاق الرواقية . ولئن كان هؤلاء وأمثالهم من الرواقيين الرومانيين قد أخذوا بالأخلاق الرواقية ، فإنهم لم يأخذوا إلا بالناحية الشعبية العملية ، لأنهم وجدوا فيها مايلائم مزاجهم وطبيعتهم الخاصة؛ وقد كان الروماني يطلب من الفلسفة عموماً في هذا الظرف أن يتخذ منها وسيلة لقيادة ضميره ، فكان ينظر إلى الفيلسوف بوصفه قائداً للضمير وموجهاً له ، فلم يكن غريباً إذن أن تأخذ الأخلاق هذا الطابع العملي الصرف الذي انتهى بها إلى مجموعة من الأمثال والحكم ، كما هو مشاهد في تأملات ماركس أورليوس .

وشيء أخير يجب أن نشير إليه ، يطبع الرواقية بوجه عام في نظرتها إلى الأخلاق بطابع خاص : هو النزعة الكونية ؛ فالرواقي كان يحسب نفسه مواطناً للعالم أجمع ، وبالتالي كانت تعنيه كثيراً هذه الفروق المختلفة بين الناس . إلا أنه يجب أن يلاحظ أن هذه النزعة الكونية يجب أن يميز تمييزاً دقيقاً بينها وبين النزعة العالمية ، فهم لم يكونوا يجدون حرجاً في أن يكون الإنسان متصفاً بالنزعة القومية الوطنية وفي الآن نفسه مواطناً للكون كله ، أما النزعة العالمية ، وهي التي بين أمة وأمة ، وتخرج بالأمم عن حدودها فتنتهي إلى مايسمى باسم « الشفقة الإنسانية » . Caritas humano genero — هذه

النزعة العالمية المقترنة بالشفقة الإنسانية العامة لم توجد فى الأخلاق اليونانية لأول مرة إلا عند الأبيقوريين . أما الرواقيون فقد قالوا بأن الإنسان مواطن الكون ، وإن كان مواطنا فى الآن نفسه لمدينة خاصة يحرص على أداء واجباته بإزائها . فالفارق إذن بين النزعة الكونية والنزعة العالمية يقوم فى أن النزعة الكونية تنظر إلى الإنسان بوصفه جزءا من كون أكبر ملتئماً فيه ، بينما النزعة العالمية تنظر إلى الإنسان بوصفه عضواً فى جماعة عامة هى الجماعة الإنسانية .

الأبيقورية

لم تعوزنا الأخبار كثيراً عن زعماء المدرسة الأبيقورية ، كما لم تعوزنا كذلك الكتب التي خلفها الأبيقوريون ، اللهمّ إلا فيما يتعلق بزعيم هذه المدرسة : فمع أننا نعرف حياته بالدقة ، فإن كثيراً مما كتبه قد ضاع ، مع أنه هو الذي وضع الفلسفة الأبيقورية كلها ، ولم يكد الأتباع يضيفون شيئاً يعتد به إلى ما فعله الرئيس [1] . أما أبيقور فقد ولد في شامس سنة ٣٤١-٣٤٢ ق . م ، وتربى تربية ذاتية - وهو يفخر بهذا كثيراً ، ولو أننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علاته ، ولكنه استطاع على كل حال أن يتثقف بنفسه ، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضي به منطق فلسفته ، والغاية من الفلسفة عنده . ثم انتقل إلى أثينا ، وهناك أقام مدرسة في حديقته المشهورة باسم « حديقة أبيقور » وظل يدرس بها حوالي ست وثلاثين سنة وتوفي سنة ٢٧٠ ق . م أما أتباعه فليسوا مشهورين ، لأنهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتد به في إقامة الفلسفة الأبيقورية . والشخصية التي تستحق الذكر وحدها من بين هؤلاء الأبيقوريين شخصية متأخرة جداً ، وهي شخصية الشاعر اللاتيني المشهور لوكرتيوس .

معنى الفلسفة وتقسيمها : لئن كان الرواقيون قد جعلوا الأخلاق هي الأساس في كل مذهب فلسفي ، وجعلوا الجزءين الآخرين من التقسيم الثلاثي التقليدي ، خاضعين خضوعاً كبيراً للجزء الأول وهو الأخلاق ، فإن أبيقور وأتباعه قد غالوا في هذا الاتجاه إلى أقصى حد ؛ فأنكروا على الإنسان حق الاشتغال بالعلم من أجل العلم ، لأن العلم من أجل العلم لا يفيد شيئاً إذا لم يكن تحته عمل أو إذا لم يكن مؤدياً إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق . ولهذا نجد أبيقور ينكر على الفيلسوف أن يشتغل بالرياضيات وبالتاريخ وبالموسيقى ؛ فهو يقول عن الرياضيات ، من ناحية ، أنها تستنتج باستمرار من مصادرات كاذبة ومفهومات غير صحيحة ؛ كما أنها من ناحية أخرى غير مفيدة إطلاقاً .

ويقول عن التاريخ والعلوم العامة : إنها تملأ الذهن بمعلومات لافائدة فيها ، لأنها لاتؤدى إلى شىء من العمل . هذا فيما يتصل بالعلوم بوجه عام ، وكذلك الحال أيضاً فى الفلسفة بوجه أخص ، فما قد خلا من العمل ، أو لم يؤد إليه ، أو لم يكن مرتباً نحوه ، لافائدة فيه للفيلسوف. فالمنطق بالمعنى التقليدى لافائدة فيه بالنسبة إلى الأبيقورى لأنه بحث عن نظرية لاتؤدى مطلقاً إلى وضع السلوك الإنسانى، بحيث يؤدى إلى السعادة ولهذا فإنهم لم يعنوا بالمنطق ، وإنما عنوا بشىء آخر قريب من المنطق هو نظرية المعرفة وسموه القانون Κανών ، وهو بحث يتعلق بمصادر المعرفة وكيفية تمييز الصحيح من المعارف والكاذب . أما الطبيعيات فلا فائدة فيها إلا من حيث أنها تعطى الطمأنينة التى ينشدها المرء فى سلوكه الأخلاقى بأن تدفع عنه كل هذه الأوهام التى تمتلىء بها حياة الناس ، فتفسد هذه الحياة سواء أكانت هذه الأوهام أوهاماً علمية أم أوهاماً دينية ، فمهمتها إذن مرتبة نحو العمل . فلم يبق من الفلسفة بالمعنى الحقيقى إلا الأخلاق . ومع أن أبيقور قد عنى عناية كبيرة بالطبيعيات ، وعنى كذلك باللاهوت ، فإن ذلك إنما كان من أجل تحصيل هذه الطمأنينة التى ينشدها الأبيقورى . ومع ذلك فمن الخير ، ونحن نعرض المذهب الأبيقورى ، أن نقسمه إلى الأقسام الثلاثة التقليدية وهى: المنطق — ونقصد به هنا نظرية المعرفة أو القانون كما يسميه الأبيقوريون — ثم الطبيعيات ويدخل تحتها اللاهوت ، وأخيراً الأخلاق الأبيقورية .

القانون أو نظرية المعرفة : إذا كان الرواقيون — مع أنهم جعلوا من الأخلاق مثلا أعلى أقرب مايكون إلى السعادة العقلية الخالصة — قد اضطروا مع ذلك إلى جعل الأساس فى كل معرفة الإحساس ، فمن الأحرى أن يكون هؤلاء الذين نظروا إلى السعادة بحسبانها اللذة فحسب ، قد نظروا إلى مصدر المعرفة على الإحساس وحده ، بل كان عليهم أن يفرعوا الرواقيين بكثير ، فيجعلوا كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهما وبطلانا ، وأن يتوسعوا ماشاءوا فى هذه النظرية الحسية فى نظرتهم إلى

المعرفة . وهكذا نجد أن الأبيقوريين قد جعلوا القياس والمصدر فى المعرفة الصحيحة هو الإحساس ، فى باب المعرفة ، كما جعلوا المقياس هو اللذة والخلو من الألم ، فى باب الأخلاق .

يقول أبيقور : إن الأصل فى كل معرفة هو الحس ، فعن طريقه وحده تتم المعرفة والحس لايخطىء ، وإنما الذى يحدث هو أنه تأتى إلى الحواس عن الشىء الواحد صور متعددة ، والناس تختلف فى التقاطها لهذه الصور ، فهذا يلتقط صورة ، وذاك يلتقط أخرى وهكذا ... مع أن الموضوع واحد باستمرار ؛ ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم وبعض ، فالأصل إذن هو الحس دائماً ، وإنما يأتى الاختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن الموضوعات . وهنا لابد أن ينتهى الأبيقورى إلى ما انتهى إليه بروتاغوراس فيقول : إن كل معرفة تتعلق بكل إنسان على حدة . ولكن أبيقور يتخلص من هذا اللازم أو النتيجة بأن يقول : إن للمعرفة يجب فى هذه الحالة أن ينظر إليها على أساس اختلاف مدلولات الحس بالنسبة إلى الموضوعات . ولكن ذلك لايوضح المشكلة الحقيقية ، وهى أنه إذا كانت تأتى لكل إنسان صورة خاصة فلابد تبعاً لهذا أن يختلف الناس بعضهم عن بعض ، وتكون كل حقيقة متعلقة بكل على حدة ، فأن يقال بعد ذلك : إن أصل الاختلاف هو فى الخارج لا فى الحواس ، ليس من شأنه أن ينفى اللازم الأصلى ، وهو اختلاف الناس بعضهم مع بعض ، مع حق كُلٍّ أن يؤمن بما قال به حسه .

والواقع أن الخطأ إنما يأتى بعد أن تصل الصور إلى الحواس ، فيحكم الإنسان عليها حينئذ بأنها موافقة لحقيقة الموضوع الخارجى أو غير موافقة ، والخطأ هو فى الواقع من الموضوع ذاته لا من الحس المدرك للموضوع ، لأن الخطأ مقصود به فى هذه الحالة اختلاف الصور الصادرة عن الموضوع الواحد بعضها عن بعض ، وإدراك الحواس بعد ذلك لهذه الصور من حيث إنها مختلفة عند كل إنسان عن الآخر . وبعبارة

أوضح الخطأ فى هذه الحالة ليس فى الإحساس من حيث إنه يحس، لأنه إنما يحس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجى، وإنما الخطأ نفسه هو فى هذه الصورة نفسها، من حيث إنها تتعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع.

فيأتى العقل بعد ذلك أو الحكم، فيقول: إن الصورة التى أتت إلى حسه هى الصورة المطابقة لحقيقة الموضوع الخارجى، ومن حيث أن الصور قد تعددت وكان الحكم اللازم لكل حس يؤمن أن الصورة التى أدركها حسه هى الصورة الحقيقية المطابقة لحقيقة الموضوع؛ فإنه لابد من الاختلاف إذن فيما بين الناس بعضهم وبعض. وأما الحس كحس، فلا يمكن أن يخطىء أبداً. وذلك لأنه إذا لم يكن الحس هو الذى لا يخطىء، فما الحكم إذن فى الخطأ وعدم الخطأ؟ إن قلنا إنه العقل، فلا يمكن أن يكون ذلك صحيحا، لأن العقل إنما يحكم تبعاً لمدلولات الحس. فالأصل هو الإحساس، والتالى لا يكون حكما على الأصل، وبهذا يتأيد أن الإحساس هو الأصل فى كل معرفة، وأن الأحساس لا يخطىء، وإنما الخطأ ينشأ من اختلاف الصور الصادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد.

فالإدراك الحسى تبعاً لهذا هو الأصل، وبعد ذلك يأتى تكوين المدركات أو التصورات، والتصور يتم بأن يضم الإنسان مجموعة من الإحساسات أو المدركات الحسية بعضها إلى بعض عن طريق التذكر، ثم يكون من الجميع تصوراً واحداً؛ فكأن مصدر التصور فى الواقع الذاكرة، وليس التصور شيئاً عالياً على المدركات الحسية وإنما خلاصة أو شارة أو مدلول به تجمع الإدراكات الحسية المختلفة الخاصة بشىء واحد هو تصوره. وهكذا نجد أن الأصل أيضاً فى التصور هو الحس، وبعد التصور، أى باجتماع جملة تصورات بعضها مع بعض يكون الحكم، والحكم يسميه أبيقور باسم الظن أو δόξα ولا يريد أن يتحدث عن اليقين المطلق، لأن هذه الأشياء لا تحتمل اليقين، كما أنه ليس من المطلوب دائماً اليقين. ولئن كان المذهب لابد أن ينتهى فى الواقع إلى القول بالنسبية

فى المعرفة ، وإلى الشك ، فإن أبيقور ينكر هذا الشك كل الإنكار ، ينكره على أساس منطقى من ناحية ، وعلى أساس عملى من ناحية أخرى ، فهو ينكر من الناحية النظرية على الشكاك قولهم : إنهم يعلمون أنهم لا يعلمون ؛ فهذا تناقض فى القول يكفى لدحض الأصل . ومن الناحية الأخرى العملية ، يلاحظ أبيقور أنه بغير المعرفة أيا كانت درجتها من اليقين ، لا يمكن الإنسان مطلقاً أن يسلك وأن يعمل ؛ فلكى يكون ثمت عمل لابد من القول بأن المعرفة ممكنة ، ولما كنا قد رأينا أن المعرفة اليقينية المطلقة غير ممكنة فالذى يجب أن يقال حينئذ هو أن المعرفة الممكنة هى المعرفة الظنية .

الطبيعيات : وهذه الحسية التى تسود نظرية المعرفة هى أيضاً التى تسود نظرية أبيقور فى الطبيعيات وما بعد الطبيعة . فهو يقول مع الرواقيين : إن الشىء الحقيقى هو الذى يفعل ولا ينفعل ، ولاشىء مما لا يفعل ولا ينفعل بحقيق . ولكنه ينظر كذلك ــ كما فعل الرواقيون أيضاً من قبل ــ إلى هذا الذى يفعل وينفعل على أنه الجسم فحسب ولذا ينكر أن يكون ثمت وجود غير الوجود المادى المحسوس المنفعل الفاعلى . وينظر إلى الصفات بحسبانها أشياء ثانوية غير حقيقة الوجود ، ويقسمها إلى قسمين : قسم لا أهمية له إطلاقاً ، وقسم عرضى له بعض القيمة الوجودية . ولكى يفسر الحركة ولكى يفسر صفة أخرى قال بها فى الأجسام وهى صفة الثقل ، كان عليه أن يفترض إلى جانب الجسم الخلاء ، فإنه لم يفهم مصدراً التمييز بين الأجسام الثقيلة والخفيفة غير الخلاء ، بحسبان أن الأجسام الثقيلة هى القليلة الخلاء والأجسام الخفيفة هى الكثيرة الخلاء . والحركة لا يمكن أن تتم كذلك عند أبيقور إلا إذا افترضنا الخلاء ، ومن حيث إن الحركة موجودة يشهد عليها الحس فلا بد من أن تفترض الأساس الذى تقوم عليه وهو الخلاء ، وعن طريق هاتين الفكرتين : فكرة الجسم وفكرة الخلاء ، أقام أبيقور مذهبه فى الوجود وفى الطبيعة . أما الجسم فيقول عنه أبيقور إنه يمكن أن ينحل ، ولكن هذا الانحلال أو التقسيم لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، بل لابد من الوقوف عند حد ، وإلا لما أمكن أن يوجد شىء . فقال بأجسام فردة هى الذرات وهى الأصل

فى الكون ولا تقبل الانقسام . وهكذا وجد أبيقور فى مذاهب الطبيعيين القدماء مصدراً لفلسفته الطبيعية ، إذ اعتنق مذهب ديمقريطس ولكن بطريقة مخالفة بعض الشيء لما فعله . فديمقريطس قد نظر إلى الخلاء والملاء على أنهما يدلان على اللاوجود والوجود، أما أبيقور فلم يرتفع إلى هذا المستوى الميتافيزيقى ، بل اقتصر على النظر إلى المسألة من ناحية فزيائية طبيعية سطحية فنظر إلى الخلاء على أنه الخلو من المادة ، ولم يستطع بعد ذلك أن يتخلص من المشاكل الكثيرة التى يثيرها هذا التصور للخلاء .

أما أوصاف الذرات فهى تماماً أوصاف الذرات عند ديمقريطس ، أعنى أنها أوصاف كمية : فلا تختلف الذرة عن الذرة الأخرى إلا فى الشكل والمقدار والثقل ، وعن طريق هذا الاختلاف وبتجمع الذرات المختلفة بعضها مع بعض تتكون الأجسام، إلا أن أبيقور فى تفسيره لحركة الذرات قد خالف أستاذه ديمقريطس مخالفة قد قضت على الأسس الحقيقية لهذا المذهب الآلى فى تفسير الأشياء . فقد قال أبيقور إن الذرات تتحرك إلى أسفل باستمرار ، لأن كل ماله ثقل يسقط نحو أسفل ، وبدلا من أن يقول مع أرسطو إن الأجسام ذوات الثقل تسقط إلى المركز ، قال إنها تسقط إلى أسفل ، ونسى فى هذا أنه يتحدث عن سقوطها فى الخلاء ، وفى الخلاء لا يمكن الإنسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل . وهذا تناقض لم يستطع أبيقور أن يحله ، ولا أن يفسره تفسيراً من شأنه أن يزيل هذا التناقض .

وصعوبة أخرى نشأت عن هذا التصور لحركة الذرات فى الخلاء وهى أن هذه الذرات عند أبيقور مادامت تسقط فى الخلاء فلابد أن تسقط بسرعة واحدة لأنها فى الخلاء ، وهى إذن لم تصطدم بعضها مع بعض وتكون من ذلك دوامات كما قال ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون ، وإنما ستضطر هذه الذرات إلى أن تسقط وبسرعة واحدة فى الخلاء ، فلا مجال إذن للتلاقى . فكان على أبيقور بعد هذا أن يفسر نشأة الأشياء وتكوينها من اجتماع الذرات ، فاضطر من أجل هذا إلى إدخال فكرة جديدة كانت فى الواقع ثُغرة كبيرة فى هذا المذهب الآلى ، ونعنى بهذه الفكرة :

فكرة الانحراف Clinamen . فهو يقول : إنه لكى يفسر إمكان اجتماع الذرات بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام ، لابد من افتراض أن فى الذرات قدرة خاصة على الانحراف عن مسقطها الطبيعى . وعن طريق هـــذا الانحراف ، تجتمع بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام . كما اضطر أبيقور إلى القول بهذا الانحراف من ناحية أخرى من أجل تفسير الحرية الإنسانية بمعنى إمكان قول نعم أو لا ، وقد أكد أبيقور هذه الحرية بخلاف الرواقيين ، ولم يستطع أن يجد لها مصدراً غير هـذه القدرة التى يجدها الإنسان على الانحراف عن الطريق الأصلى . وبهذا أدخل أبيقور فى مذهبه الآلى فكرة روحية فى الواقع ، لأن هذا الانحراف صادر عن طبيعة الذرات نفسها ، وصادر عنها لا بطريقة ضرورية — وإلا لكان ذلك تناقضا فى الحدود أن يقال انحراف بالضرورة — وإنما هذا الميل يأتى من جانب الذرات كما تشاء .

الإلهيات : والغاية التى يرمى إليها الأبيقوريون من وراء هذه الطبيعيات هى أن يزيلوا عن الإنسان كل الأوهام والآراء السابقة التى من شأنها أن تعكر صفو الحياة السعيدة ، فكأنها فى الواقع متصلة اتصالا تاماً بمسألتين دينيتين رئيسيتين : المسألة الأولى مسألة الآلهة من حيث تصورهم ووجودهم ، والمسألة الثانية مسألة العناية الإلهية . أما الدين وما يتصل بالله بوجه عام فقد لاحظ الأبيقوريون ، وأبيقور على رأسهم ، أن عدم الإيمان بالدين الشعبي المألوف والمعتقدات الدينية عموماً أسلم بكثير من الإيمان بها ، حتى إن الذى يؤمن بها هو الذى يرتكب خطيئة دينية فى الواقع ، بينما الذى لا يؤمن بها هو الذى يسلك سبيل الصواب . ويذهب لوكريتيوس إلى أبعد من هذا فيقول : إن الدين شر مابعده شر ، وإن الواجب على الإنسان ومهمة الفلسفة الأولى أن تتخلص نهائياً من كل دين ، لأن الدين هو ينبوع كل شر .

أما العناية الإلهية ، فبالقدر الذى أثبتها به الرواقيون قال الأبيقوريون إنها وهم من الأوهام ، ولا تتفق مع مقام الألوهية : فأين هـذه العناية الإلهية فى عالم حظ

الشر فيه أكبر بآلاف المرات من حظ الخير ، ومصير الخيِّر أسوأ بكثير جداً من مصير الشرير ؟ وأين العناية الإلهية فى عالم جزء ضئيل جداً منه هو الذى يصلح لسكنى الإنسان ؟ وأين العناية الإلهية وقد تركت الطبيعة الإنسان خلواً من كل سلاح ، بل كان الحيوان الأعزل الأكبر ؟ وأين العناية الإلهية ، وهى لا يمكن أن توجد إلا إذا كان الله يتأثر هو الآخر بكل مايتأثر به البشر ، إذ معنى العناية الإلهية أن الله يعنى بأحوال الناس ، ويتأثر بالتالى لكل مايصيبهم من شر أو خير ، فإذ كانت الحال على هذا النحو ، فكيف يتفق هذا مع ما يليق بالله من سعادة ، إذ سيكون فى هذه الحالة عرضة للتأثر بالآلام والشرور ؟ وكيف يتفق هذا من ناحية أخرى مع مايليق بالله من ديمومة وثبات ، وهذه الأشياء من شأنها أن تحدث فيه تغيراً باستمرار ؟ فسواء نظرنا إذاً إلى المسألة من ناحية مايجرى فى واقع الطبيعة ، أو نظرنا إليها من ناحية مايليق بمقام الألوهية ، فكل شىء يؤذن قطعاً بعدم وجود العناية الإلهية ، ولهذا يجب أن ننكر إنكاراً تاماً كل عناية إلهية فى هذا الكون ، وكان لابد لله قبل أن يخلق العالم ، وأن يضع فيه عنايته ، أن يجد مثالا لهذه العناية فى الطبيعة ، ولكن الطبيعة غير عاقلة وتسير على قوانين مطّردة لاتخضع للهوى . فكان على الله إذن وهو يخلق هذا العالم أو ينظمه أن يسيره على مثال الطبيعة العمياء ، فلا مجال إذن للقول بالعناية الإلهية فى الكون .

إلا أنه لايجب أن يستنتج من هذا أن أبيقور كان منكراً لوجود الله أو الآلهة . فليس بصحيح فى الواقع مايذهب إليه كثير من المؤرخين من أن أبيقور اضطر إلى القول بوجود الآلهة مسايرة للمعتقدات الشعبية . لأننا نجد ، كما يلاحظ تسلر ، أن أبيقور يتحدث بلهجة المؤمن الواثق عن وجود الآلهة . كما أنه لم يكن ثمت داع له إلى مسايرة الأخلاق الشعبية خوفاً من تأثير الجمهور ، لأن الإلحاد فى عصره لم يكن شيئاً يلقى مقاومة أو اضطهاداً ، فليس ثمت من دافع له إلى أن يسلك هذا السبيل الملتوى ويكون مؤمناً تقيّة لا تُقَى . وإنما آمن أبيقور بالآلهة على نحو خاص يتفق مع مذهبه فى

المعرفة وفي الطبيعة ، ودعاه إلى هـــذا الإيمان أولا أنه وجد هناك معتقداً عاماً بين الناس بأن الآلهة موجودون ، ومثل هذا المعتقد العام — الذي يمكن أن نلاحظه في جميع الناس عن طريق الملاحظة الحسية تقريباً — من شأن هذا المعتقد أن يحمل له أساساً من الواقع ؛ فمن هذه الناحية النظرية — وأبيقور يتصور الآلهة ، تبعاً لهذا ، وكأنهم موجودون في نفوس الناس أوفي الهواء على شكل صور أثيرية يدركها الناس — فمن هذه الناحية النظرية إذن قال أبيقور بوجود الآلهة . ودعته إلى القول بها مرة أخرى نظرة جمالية أخلاقية ، فقد وجـــد الإنسانَ في حاجة إلى أن يجسِّم آماله وأمانيه في صورة مثالية عليا ، وهذه الصورة المثالية العليا لاحرج في أن نسميها الله أو الآلهة . فلكي يكون هناك جمالٌ كامل في العالم ، ولكي يتأثر الإنسان مثلا أعلى للفضيلة والحياة السعيدة ، فعليه أن ينظر إلى الآلهة بحسبانهم موجودين ، وكأنهم هم هـذه الصورة العليا للفضيلة والجمال ، وإن كانت في الواقع من خلق الأماني والآمل ، أكثر من أن تكون من خلق الواقع والعقل . وإذا كانت الحال كذلك فسيضطر الأبيقوري إلى أن ينظر إلى الآلهة نظرة إنسانية صرفة ، فيصورهم على صورة الإنسان تماما لأن الإنسان لا يستطيع أن يتصور الآلهة — وهي من خلق أمانيه وآماله — إلا على هذا النحو الإنساني ، ولأن هذا النحو الإنساني هو أجمل صورة توجد في الطبيعة . ولهذا يجب أن ينظر إلى الآلهة على صورة إنسانية بل ويجب أن يضاف إلى الآلهة كل مايضاف إلى الناس من صفات ، حتى فيما يتعلق بصفات المآكل والمشرب والملبس . ولكننا نستطيع أن نستخلص صفتين رئيستين للآلهة : الأولى صفة الدوام ، والثانية صفة السعادة . فالآلهة متصفون أولا بالدوام ، ولكي يكونوا كذلك كان لابد لتركيبهم الجسماني من أن يكون على نحو مخالف للنحو الإنساني الصرف ، لأن الجسمانية الإنسانية فانية ، بل ومن شأنها الفناء ؛ فلكي يكون جسم الآلهة متفقاً مع مايليق بهم من دوام ، كان علينا أن نتصور أجسامهم وكأنها أجسام أثيرية لاتخضع في الواقع للتغير ، وكان علينا من ناحية أخرى أن لانتصورهم في مكان عادي يخضع دائماً للحركات والتغير ، وإنما يجب علينا أن نودعهم في مكان قد خلا من معالم الفناء ، مكان يسميه الأبيقوريون باسم « ما بين العوالم » . وفي هـذا

المكان يحيا الآلهة حياتهم الدائمة ، وهذه الحياة الدائمة هي حياة سعادة ، والسعادة هنا هي الخلو المطلق من كل ألم ، أي أنها هي الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا ، التي سنجد أنها تمثل المثل الأعلى للأخلاق الأبيقورية .

ومثل هذه الطمأنينة تجعل من غير الممكن أن يتأثر الآلهة بشيء ، ولهذا أنكر العناية الإلهية من ناحيتهم ، لأن العناية معناها الاهتمام والاهتمام مصدره الهم ، والهم هو التأثر ، فالعناية الإلهية تقتضي التأثر . ولما كان الآلهة يحيون حياة سعيدة أي خالية من كل تأثر ، كان لابد إذن أن تسلب عنهم فكرة العناية ، فهم يحيون وحدهم في عزلة غير آبهين لشأن من شئون هذا العالم ، وهو أقرب مايكون إلى الصور المأمولة التي يضع فيها الإنسان أجمل مايتصوره عن الحياة السعيدة .

وهنا يلاحظ أن نظرة الأبيقوريين في الله تختلف جدّ الاختلاف عن نظرة الرواقيين إليه ، سواء من ناحية العلو : فإن الأبيقوريين لم يقولوا إن الآلهة حالّة في الكون بعكس مايقوله الرواقيون ، ومن ناحية العناية الحالّة في الكون : فهذه ينكرها الأبيقوريون كل الإنكار وينكرون بالتالي كل ماتجره من ميل إلى التنبؤ بالمستقبل ثم إيمان بقيمة الصلاة . وفي هذا نرى الأبيقوريين ممثلين لنزعة الإلحاد التي توجد دائماً في دور المدنية في كل حضارة ، مهما كان المظهر الخارجي الذي يتخذه الإيمان الديني ، ومهما كان مدى التصور الذي يكون لدى المرء بالنسبة إلى الله ، فالإلحاد في هذا الدور ضروري والأبيقوريون قد عبروا عنه هنا أجلى تعبير .

الأخلاق الأبيقورية : لئن كنا قد رأينا في الطبيعيات عند الأبيقوريين أن الأصل هو الفرد ، فكذلك الحال في الناحية الأخلاقية ، نجد أن الأصل هو مقياس الفرد . ولكنهم لا يقفون عند هذا الحد كما لم يقفوا عنده في الطبيعيات ، بل يقولون إن وراء هذه المقاييس الحسية الخالصة مقاييس عالية روحية ، تترتب المقاييس الحسية بالنسبة إليها وتكون خاضعة لها .

يقول أبيقور : إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم ، وهذا شيء لاحاجة

بنا إلى البرهنة عليه ، فالطبيعة فى كل أنواع سلوكها تكشف عنه . وإذا كنا فى حاجة إلى البرهنة ، فيكفى أن نشاهد سلوك الإنسان فى كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت، فإنا سنجد قطعاً أن الإنسان يرمى دائماً إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم . فالأصل إذاً فى كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم .

إلا أن أبيقور فرق ، وكذلك الأبيقوريون ، بين أنواع عدة من اللذة والألم . فهو لا ينظر إلى اللذة بحسبانها اللذة الحسية الصرفة ، التى يجدها الإنسان فى الإحساس المباشر بما هو ملائم فى اللحظة والزمن المعينين بل يفاضل بين اللذات بعضها وبعض ، وبين الآلام بعضها وبعض ، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات ، لأن فى احتمال هذه الآلام مايؤدى إلى لذة أكبر ، ولأن فى تجنب هذه اللذات مايؤدى إلى تجنب آلام أكبر ، لأن كل لذة وكل ألم لابد لهما من أثر مترتب ، والأثر المترتب قد يفضى إلى شىء من نفس النوع ، أو إلى شىء مضاد ؛ وبدرجة قد تكون أقل وقد تكون أكثر فى كلتا الحالتين ؛ أعنى من هذا كله أن كل ألم يجب ألا يتجنب لأنه ألم فى ذاته ، كما أن كل لذة يجب ألا تطلب لأنها لذة فى ذاتها ، إنما يجب أن يحسب حساباً إلى جانب الآلام واللذات فى ذاتها ، للذات والآلام المترتبة عليها ، فإذا كنا نجد لذة تنتج ألماً تأثرنا به أشد بكثير من تنعُّمنا وتملينا باللذة الأولى ، كان علينا أن نتجنب هذه اللذة حرصاً على تجنب ألم أكبر ؛ وإذا كان بعض الآلام من شأنه أن يفضى إلى لذة درجتها أكبر من درجة الألم المنتج لها ؛ كان علينا أن نعانى هذا الألم حرصاً على تحصيل هذه اللذة الكبرى . وهكذا نجد أنه لابد من المفاضلة بين اللذات بعضها مع بعض ، لأنه ليس من اللذة أن نحصّل كل لذة ، وليس مما يدعو إلى تجنب الألم أن نتجنب كل ألم . فإذا فاضلنا بين اللذات بعضها وبعض ، والآلام بعضها وبعض ، واللذات والآلام هى الأخرى بعضها وبعض، وجدنا فى النهاية أن اللذة الحقيقية لا يستطيع الإنسان أن يحصلها إلا فى الحالة التى يخلو فيها من كل الانفعالات ، فكأننا سننتهى إلى جعل اللذة الحقيقية هى الخلو من الانفعال . وهكذا نجد أن المذهب اللذّى عند أبيقور يختلف كل الاختلاف

عن المذهب اللذّى عند القورينائيين : فهؤلاء كانوا يطلبون اللذة كائناً ما كان نوعها أو درجتها أو النتائج المترتبة عليها ولم يكونوا ينظرون إلى اللذات بوصفها تكوّن كلاً واحداً متصلا بلذات الإنسان ، بل كانوا ينظرون إلى هذه اللذات كأشياء مفردة مستقلة بعضها عن بعض ، وكأن لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة مستقلة بعضها عن بعض ؛ حتى ليعطى الإنسان ، أو ليجب عليه أن يعطى ، كل لحظة استقلالها وقيامها بذاتها ، ولا داعى إذاً للنظر إلى ما يترتب عليها مما يجرى فى لحظات تالية . أما الأبيقوريون فعلى العكس من ذلك ينظرون إلى لحظات الحياة الإنسانية المتتابعة بحسبانها تكوّن وحدة ، فيضطرون بالتالى إلى جعل اللحظات المكونة للحياة تعتمد الواحدة منها على الأخرى ، وبالتالى يجب أن نراعى اللحظة التالية ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة . وإذا كانت الحال على هذا النحو فقد يكون ما تتصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظوراً إليها بوصفها وحدة مستقلة ، مخالفاً كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه اللحظة بوصفها جزءاً من كل . فإذا نظرنا إلى هذه المسألة من الناحية الأخلاقية وجدنا أن لحظة ما منظورا إليها بوصفها مستقلة ، قد تكون منعوتة بنعت اللذة ولكنها لو نظرنا إليها بوصفها جزءاً فى حياة كاملة ، وجدنا أنها تتصف بصفة الشر والألم . لأن النتائج التى تترتب عليها إذا ما قيست إلى ما فيها رَجَح الألمُ اللذة ؛ فكانت مصدراً للشر والألم ، أى كانت بالتالى متصفة ، وبدرجة أكبر ، بصفة الألم . فالفارق إذاً بين الأبيقوريين والرواقيين هو الفارق بين من ينظر إلى الحياة الأخلاقية على أنه كل مكون من لحظات متصلة متوقفة بعضها على بعض ، وبين من ينظر إلى الحياة الإنسانية كلحظات مستقلة بعضها عن بعض ، فمن المنطق إذن أن يقول القورينائى إن اللذة أو السعادة الحقيقية هى فى تحصيل كل لذة كائنة ما كانت ، وكائناً ما كانت النتائج المترتبة عليها . وكان من المنطق كذلك أن يقول الأبيقورى إن اللذة يجب أن تحصل من حيث نتائجها وبوصفها حلقة فى سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض ، وبالتالى خاضعة للتقويم والترتيب التصاعدى . وهنا ينتهى الأبيقوريون إلى القول بتصاعد بين اللذات : فهناك لذات حسية صرفة من ناحية ، وهناك من ناحية أخرى لذات باطنة . الأولى لذات إيجابية تتصف بأنها على حال من

اللذه الإيجابية ، والأخرى لذات سلبية ليس لها معنى آخر إلا أنها خلو من كل انفعال وتأثر — ولهذا كان من الأحرى أن تسمى اللذات الأولى باسم اللذة بمعناها الحقيق ، وتسمى الثانية باسم الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا . وإذا كانت الحياة ، منظوراً إليها فى مجموعها ، ستنتهى بنا قطعاً إلى القول بأن هـــذه الصفات الأخيرة أى الأتركسيا أعلى مقاماً لأنها أكثر دواماً من الأولى : فالمقام الأول هو للأخلاق السلبية ، والذى يليه للأخلاق الإيجابية . وذلك لأن اللذة لايمكن أن تتحقق فى واقع الحياة إلا إذا افترضنا للحياة امتداداً إلى غير نهاية ، ولما كان هـذا مستحيلا فإن كل لذة فى الواقع إذا كانت إيجابية فستكون مصدراً للشر والألم ، لأنها لن تنتهى مطلقاً إلى أن تشبّع إشباعاً حقيقياً . فأبيقور يتفق مع أفلاطون فى أن اللذة مصدرها دائماً ألم تنبع منه ، أى أن كل لذة تفترض ألماً مزاوجاً لها . وإذا كانت الحال كذلك ، فاللذات الإيجابية تفترض ضرورة آلاماً ، بينما اللذات السلبية أو الأتركسيا لاتفرض ألماً ، كما أنها لاتفترض تنحيا إيجابية ، وإنما هى تفترض باستمرار الخلو من كل ألم ، أعنى أنها أفضل بكثير من اللذات الإيجابية ، لأنها لاتتضمن على وجه العموم أى ألم ، غير أن هذا يجب أن لاينسينا أن الأصل الحقيق فى الأخلاق الأبيقورية أنها تقوم على اللذات وأن هـــذه اللذات الإيجابية هى الأساس ، وهى التى يجب أن يحرص الإنسان كل الحرص على تحصيلها فى أخلاقه ، حتى إن أبيقور يقول مراراً — ويزيد عليه تلميذه مطرودورس — إن مصدر كل لذة هو البطن ؛ وقد يكون المقصود بهذا أن الطعام أو الغذاء هو الأساس الأول أو الضرورى لكل حياة سعيدة ، وليس معنى هـذا فى الآن نفسه أنه هو كل السعادة ، لأن أساس أى شىء ليس هو كل هـذا الشىء ولكننا نجد أقوالا صريحة جداً لأبيقور وتلامذته تدل على أنهم يرمون دائماً إلى تحصيل اللذات الإيجابية الحسية المباشرة . وعلى كل حال فما لاشك فيه أن الأبيقوريين قد نظروا إلى اللذات الحسية على أنها الأساس للذات الباطنية والانفعالات السلبية .

فالأصلى إذاً فى كل فعل أخلاق أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم ومن الخطأ

أن يُظن الأمر على العكس من هذا . وأبيقور يسخر سخرية شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة ، هي أوهام اتباع الخير للخير ، أو الفضيلة للفضيلة ، بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب الألم . ولكنه سرعان ما ينتقل من هذا القول المطلق إلى مذهبه اللذّى ، على أساس تقسيمه هذه اللذات إلى أنواع ثلاثة : فمن اللذات ما هو ضرورى وخير معاً ، ومن اللذات ما ليس ضرورياً ، وإن كان خيراً كذلك ، ومن اللذات أخيراً ما ليس بخير ولا بضرورى .

واللذات التى من النوع الأول هى الناتجة عن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحى ، وتنقسم بدورها إلى عدة لذات أو إلى نوعين رئيسيين من اللذات : لذات حركية ، وأخرى سكونية . أما اللذات الحركية فهى التى تحدث أثناء إشباع الرغبة أو الحاجة ، واللذات السكونية هى التى تترتب على الحاجة وقد أشبعت . فالعطشان الذى يجد ماء فيشربه ، يشعر بلذة أثناء شربه ؛ وبعد أن ينتهى من الارتواء ، يشعر بلذة سكونية ، هى الخلو من الحاجة ، والخلو من الحاجة لذة سكونية ، لأنه ليس ثمت فعل أو انفعال حقيق من جانب الشخص الذى يعانيه . وهذه اللذات الضرورية الخيرة ، هى هى اللذات بالمعنى الحقيق ، وكل ما عداها من لذة فقيمته أقل بكثير جداً من هذه اللذات لأنها ليست ضرورية .

فالنوع الثانى من اللذات يتصف بأنه غير ضرورى ، بل إن الأحرى ألا يتبعه الإنسان مادامت الطبيعة لم تهيئه دائماً ، فمثلا التأنق فى الملبس ، والتأنق فى المآكل ، كل هذا ليس بلذة ضرورية ، وإن كان خيراً لأنه يحدث اللذة ؛ ولهذا كان هذا النوع الثانى أقل درجة من النوع الأول ، لأن الطبيعة ضنينة كثيراً بتحقيق هذه الرغبات ، فالأحرى فى هذه الحالة أن يزيد الألم الناشىء عن عدم تحقيق هذه الرغبات ، أو تحقيقها بطريقة ناقصة غير وفيرة — الأحرى أن يحدث هذا كله ألماً فى النفس يفوق اللذة التى تشبع جزئياً عن طريق تحقيق هذه اللذات .

والنوع الثالث من اللذات ليس ضرورياً ولا خيرا فى ذاته . فهو ليس بضرورى ،

لأن للميول الطبيعية لا تقصد إليه قصداً ولا تتطلبه بوصفه شيئاً مكملا لنوازع هذه الميول ، كما أنه ليس خيراً لأننا قلنا إن اللذة التي تحدث ألماً أكبر مما فيها . ذاتها من خير وتنعم ، تعدُّ شراً لا خيراً . وهذا النوع الثالث من اللذات من شأنه أن يحدث دائماً شعوراً بالنقص والحاجة ، أي أن يحدث من ناحية الجسم تألماً ، ومن ناحية النفس خلواً من الطمأنينة ، فهو شر إذن ، وبالتالي يجب أن يوضع في المرتبة الأخيرة، إن لم يكن هو والألم سواء . ومن أمثلة هذا النوع الثالث الشهوة البهيمية ، ثم الطمع أو الطموح ، فإننا نجد أن هذين النوعين من اللذات ليسا بضروريين ، لأننا لا نشعر بحاجة طبيعية أصلية نحو إشباع هاتين الحاجتين ، وإنما هو الوهم الذي يخيل إلينا أن من الممكن تجاوز الحدود لتحصيل لذة أكبر ، هو الذي يدفعنا إلى تحصيل لذة أكبر ، أي أنه هو إذاً الذي يدفعنا إلى تحصيل هذا النوع ؛ كما أن الآلام التي تلازم دائماً هذا النوع ، أكبر قدراً بكثير جداً مما يتم من إشباع ، وفي قطعاً ، لهذه الحاجات غير الضرورية وذلك لأن جوهر كل طموح أو طمع ، أو شهوة بهيمية ، من شأنه ألا يتحقق موضوعه باستمرار ، لأنه إذا تحقق هدف نزع إلى هدف آخر ، وإذا تحققت رغبة معينة ، فسرعان ما تنشأ رغبة أخرى تصبو نفس المرء إلى تحقيقها . وهكذا نجد باستمرار أن الأصل في هذا النوع أنه حركي يعتريه الفناء في كل لحظة من لحظاته لأن الأصل فيه القضاء على ما هو ساكن من أجل تحصيل ما ليس بعد ، أعني أن حقيقة هـــذا النوع التغير والفناء ، أو التغير الذي مصدره الفناء . والفناء الناشيء عن استمرار التغير .

ولهذا نجد أبيقوروالأبيقوريون عموماً أن في وسع المرء أن يحيا حياة سعيدة جداً، لأن الحكيم هو الذي يتعلق بالنوع الأول فقط اللذات ، ويحرص حرصاً ضئيلا على تحقيق النوع الثاني ، وينكر نهائيا لذات النوع الثالث . ولما كانت الطبيعة قد حققت دائما حاجات الإنسان التي من النوع الأول ، ففي وسع المرء إذن أن يكون سعيداً

باستمرار ، وكما يقول لوكريتيوس لا يمكن مطلقاً أن تخلو الطبيعة من كل الحاجات الضرورية . وهكذا يستطيع الحكيم الأبيقوري أن يحيا حياة سعيدة خالية : من ناحية البدن ، حافلة بالطمأنينة السلبية : من ناحية النفس ؛ والنعيم الذى يحيا فيه هذا الحكيم الأبيقوري ، لا يقل نصاعة وطهارة عما يحيا فيه الحكيم الرواقي ، فلا حرج إذاً في أن يشيد الأبيقوري بأخلاقه وما عليه هذه الأخلاق من سمو ونقاء ، إن لم يكن أكثر من الرواقي ، فعلى الأقل بالقدر الذى يستطيعه هذا الأخير .

وهكذا كانت حياة الأبيقوريين في حديقة أبيقور — تلك الحياة السعيدة الخالية من كل تألم ، والتي تشيع فيها الطمأنينة السلبية ، — حياة ناعمة كأنعم ما تكون الحياة . ثم لا يفرق أبيقور فيما يتصل بالسعادة بين الفضيلة وبين اللذة ، فكل لذة فضيلة ، وكل فضيلة إنما مصدرها اللذة ، وهو لهذا لا يريد أن يلجأ إلى ذلك التقسيم الرباعي التقليدي ، وإنما يقول إن هذه فضائل أولا ، لأن الحكمة بها يستطيع الإنسان أن يوازن بين اللذات بعضها وبعض ، كي يفضل الواحد على الآخرى ، وعن طريق هذا الحساب الدقيق وحده يستطيع أن يصل إلى تحقيق السعادة ، فهو يقول إذاً بفضيلة الحكمة ، لأنها الوسيلة المؤدية إلى النظر الصحيح ، المؤدى إلى تحقيق السعادة بوصفها مجموعة لذات . كما أنه يشيد كذلك بفضيلة العفة وضبط النفس ، لأنه عن طريق هذه الفضيلة يستطيع الحكيم الأبيقوري أن ينظم شهواته ، وألا يدع اللذات التي في المرتبة الدنيا تطغى على اللذات التي في المرتبة العليا ؛ فهي وسيلة قوية لكي يستطيع بها الحكيم الأبيقوري أن يحقق اللذات الصحيحة . كما أنه يأخذ أيضاً بفضيلة الشجاعة ، لأنه عن طريق الشجاعة يستطيع الإنسان أن يخلو من كل خوف أو رهبة ، لأننا قلنا : إن السعادة في النهاية تنحل إلى الطمأنينة السلبية ، ولكي تتحقق هذه الطمأنينة لابد أن تخلو النفس من كل شعور بالخوف لأنه مصدر للاضطراب ، والشجاعة هي الفضيلة التي تحقق لنا هذا الخلو من الخوف . والعدالة كذلك يجب على المرء أن يحرص على تحقيقها ، إن في نفسه أو بالنسبة للآخرين ، لأنه عن طريق العدالة يستطيع الإنسان

أن يظل آمناً ، آمناً من أتهام الآخرين له ، وآمناً كذلك من عذاب الضمير ، فالعدالة واجبة إذن لكى يتحقق هذا الهدوء الأخلاقى النفسى الذى ينشده الحكيم الأبيقورى .

ويُعنى أبيقور ، من بين هذه الفضائل الأربع جميعاً ، بالفضيلة الأولى ، ألا وهى فضيلة الحكمة ، لأن المسألة ستنتهى عند أبيقور ، فيما يتصل بالمقياس الأخلاقى فى اللذات ، إلى مفاضلة وموازنة مستمرة بين اللذات بعضها وبعض ، أى إلى عمل حساب دقيق لكل اللذات والآلام بعضها بالنسبة إلى بعض ، وكل منها فى داخل ذاته . وكل هذا لايمكن أن يتم إلا إذا تيسر للإنسان شعور دقيق وإدراك واضح لصفات اللذات والآلام،أو بتعبير أدق من ناحية الكمية من اللذات والآلام.فعلى الرغم من أن اللذة عند أبيقور لذة كية قبل كل شيء ، فإنه يجب أن يلاحظ أن تقويم هذه اللذات الكمية إنما يتم عن طريق التمييز العقلى الذى يوازن بين هذه اللذات بعضها وبعض ، ويدعو إلى تحقيق الأولى منها ونبذ الأدنى .

وهكذا نجد أن أبيقور قد قال فى أخلاقه أيضاً بهذه الفضائل الأخلاقية المختلفة التى قالت بها الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو إلى حد ما ، فكأنها فى الواقع من هذه الناحية لاتقل علواً وسمواً عن الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق الأرسطالية . وإذا تحققت الفضيلة على النحو الذى بيناه بأن كان المرء يحرص على اللذات التى من النوع الأول ، ويضبط نفسه فيما يتصل بالنوع الثانى ، وينفر نفوراً تاما من النوع الثالث فإن عليه إلى جانب هذه الناحية الإيجابية فى الأخلاق ، ولكى تتم له الطمأنينة السلبية المطلوبة ، والخلو من كل تألم ، أن ينظر فى الناحية السلبية من الأخلاق ، فيستبعد الأشياء التى تعكر صفو هـــذه الحياة الناعمة المطمئنة التى يجب أن يحياها الحكيم الأبيقورى . وهذه الأشياء التى تعكر صفو الحياة عنده عديدة لاحصر لها ، ولكن أهمها شيئان : أولا الجزع من الزمان ، ثم الجزع من الموت . أما الجزع من الزمان فلا داعى له إطلاقاً ، إذ ينشأ هـــذا الجزع من فكرة خاطئة ووهم غريب هو وهم فكرة الخلود ، فيظل الإنسان متأثراً بهذه الفكرة وهذا للمعنى السابق ، عما يفسد عليه

حياته الحقيقية التي يحياها ، ولن يحيا غيرها . ولما كانت هذه الفكرة وهماً لا أساس له من الصحة كما تعلمنا الطبيعيات ، فواجب علينا أن نرفضها ، وبالتالي ألا نتأثر بها . هذا إلى أن اللذة لا تقاس بمدتها ، وإنما تقاس بشدتها ؛ فقد تكون لذة طويلة للمدة ، ولكنها أقل درجة وشدة بكثير جداً من لذة أقصر مدة وأكبر شدة . فالمقياس إذن في المفاضلة بين اللذات هو في الشدة ، لا في المدة . وعلى هذا فيجب على الحكيم أن يقتصر على هذه الحياة التي يحياها وحدها ، ولن يحيا غيرها ، وأن ينعم فيها بأقصى لذة ممكنة بأن يكون خالياً من كل تألم ، مطمئن النفس كأنقى ماتكون الطمأنينة ، وخير طريقة للمرء ينتظر بها للمستقبل ، أو خير طريق لانتظار الغد ، ألا ينتظر المرء من الغد شيئاً .

وثاني الأمرين ليس بأقل وهماً من الأمر الأول ، ونعني به الجزع من الموت . فهذا الجزع لا أساس له من الواقع ، فطالما كنا نحيا ، فالموت ليس شيئاً ، وإذا متنا ، فلن نكون شيئاً ، وإنما الوهم هو الذي يصور لنا امتداد هذه الحياة ، وبالتالي يجعلنا ننظر نظرة رجعية إلى الوراء أو أمامية — والمعنى هنا واحد — فنعتقد أنفسنا في وضع الغد : « الغيب » ، ونتصور جسمنا وقد انحل إلى أجزاء ، وأصبح جثة يأكلها الدود ، فهذه الصورة للإنسان هي التي تحدث الجزع من الموت ، مع أننا في هذه الحالة ، حالة تحلل الجثة ، لا نشعر بشيء لأننا غير موجودين بعد ، فلا داعي إذن لتحقيق هذه النظرية الرجعية ، كما أنه لا داعي مطلقاً للتفكير فيما بعد الموت ، لأن ما يحدث للموت لا يعنينا إطلاقاً ، ولهذا يجب أن نتخلص من هذا الوهم : وهم الجزع من الموت ، حتى نحيا الحياة السعيدة التي نرجوها .

وهكذا نجد أن الأخلاق الأبيقورية ، وإن كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حسي نفعي مادي وضيع ، فإنها على العكس من ذلك قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو ، لا تقل في تقاتها وسموها عن الأخلاق المثالية ، التي يقول بها رجل مثل أفلاطون .

الشــكاك

لم يختلف الشكاك فى شىء ، فيما يتصل بالغاية ، عن الرواقيين والأبيقوريين ، فكل هذه المدارس تتفق فى غاية واحدة هى أن يجعل الإنسان قصده من الفلسفة أن تكون مؤدية إلى أن يحيا المرء حياة سعيدة. فكما أن الرواقيين والأبيقوريين قد اتجهوا فى فلسفتهم إلى الأخلاق وإلى الناحية العملية منها، كذلك اتجه الشكاك إلى الناحية العملية من الفلسفة ، فطالبوها بما طالبها به الرواقيون والأبيقوريون سواء بسواء ؛ وكل ماهنالك من خلاف بين الطرفين ، أو بين كل هذه الأطرف جميعاً ، هو فى الوسيلة المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة المنشودة من الأخلاق والفلسفة جميعا : فالرواقيون والأبيقوريون قد ظنوا أن تحصيل هذه السعادة يكون بالإيمان اليقينى ببعض المبادىء الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية ، أى بتوكيد إمكان المعرفة وبناء الأخلاق على أساس مايعتقده المرء عما تؤكده له معرفته ، بينما نجد الشكاك يقولون : إنه لكى يصل الإنسان إلى الحياة السعيدة ، يجب عليه أن يرفض كل إمكان للمعرفة ، وبهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التى ينشدها . ولهذا نجد الشكاك ينتسبون إلى نفس العصر الذى ينتسب إليه الرواقيون والأبيقوريون ، لأن هؤلاء وأولئك قد وضعوا غاية واحدة ، واتجهوا اتجاهاً واحداً ، ولم يكن موقف الشكاك غير نتيجة ضرورية للموقف الذى وقفته المدرسة الرواقية ، والمدرسة الأبيقورية . بل وليس الشكاك فى مذهبهم غير تطوّر منطقى لما أدت إليه الفلسفة اليونانية من قبل منذ عصر أفلاطون وأرسطو . فإنا نجد أولا أن للمدرسة الميغارية قد عنيت بالجدل وبرفض تكوين التصورات على النحو السقراطى ، وحللت وبحثت كثيراً لدرجة تؤدى إلى سبيل الشك، إن لم يكن إلى الشك فعلا . والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قد أدتهى الأخرى إلى نوع من الشك ،لأن المشاكل التى أثارتها هذه الفلسفة لم تجد حلا شافياً عند تفكير أفلاطون وأرسطو ،بل تركت كثيراً من المشاكل معلقة ، لاتدعو إلى الثقة واليقين . ثم جاء الرواقيون

والأبيقوريون فزادوا الموقف حرجاً على حرج ، بأن رفضوا الفلسفة التصورية الأفلاطونية وشكّوا فى قيمة الكليات واتجهوا إلى الحس ، مع أن الحس قد رُفض عند أفلاطون وأرسطو على أساس أنه لا يؤدّى إلى العلم اليقينى ، فكأن نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقيين كانت استمراراً شكياً لما بدأه الميغاريون، مزوّداً بالمشاكل التى أثارها أفلاطون خصوصاً فى « تيتاتوس » وأرسطو فى نظريته العامة فى للمعرفة . ولهذا لم يكن غريباً أن ينشأ تيار جديد يكون فى الواقع مركب موضوع للموقفين المتعارضين : موقف الأبيقوريين ، وموقف الرواقيين . فإن التعارض الذى قام بين هاتين المدرستين قد تبيّن أنه تعارض لا يمكن أن نجد منفذاً فيه للتوفيق : فكيف نوفق بين النظرة الذرية وبين النظرة الكلية الكونية، وكيف نوفق بين العلوّ وبين وحدة الوجود ، وكيف نوفق وكذلك بين الضرورة الموجودة فى الطبيعة عند الرواقيين وبين الحرية وجانب الاتفاق الكبير عند الأبيقوريين ؟ كل هذا كان من شأنه أن يؤدى إلى نتيجة واحدة هى أن المعرفة ليست ممكنة ؛ وبالتالى يجب على الإنسان أن يشك وأن يرتب حياته العملية على أساس هذا الشك ، فقامت فى هذا العصر مدرستان رئيسيتان تقومان على الشك : الأولى مدرسة فورون ، والثانية مدرسة الأكاديمية الجديدة .

مدرسة فورون : فورون من مدينة إيليس ، وقد رحل مع الإسكندر فى إحدى رحلاته إلى الهند ، وأعجب بالفقراء الهنود . ولكننا لا نستطيع أن نقول : إنه قد أخذ شكه عن المذاهب الهندية : أولاً لأن منطق الفلسفة اليونانية يقتضى أن يكون هذا الشك محلياً عند اليونان ، كما أننا لا نعلم على وجه التدقيق هل عرف فورون شيئاً عن المذاهب الشكّيّة عند الهنود . ولما عاد إلى بلاد اليونان ، كوّن مدرسة أو شبه مدرسة لم تستمر طويلا ولا يستحق أن يذكر من بين أعضائها غير شخص واحد ، هو تيمون .

لم يكتب فورون شيئاً ، ولذا لانعلم فى الواقع عن مذهبه شيئاً يقينياً ، كما أن الأرجح أن ينظر إليه من ناحية كونه شخصية ، قبل عدة مفكراً بمعنى الكلمة . فهو فى طريقة أخذه للحياة قد مثّل الشك أصدق مما ورد لنا من أقواله خاصاً بهذا الشك ؛ وعلى كل حال فما ورد قد ورد إلينا عن طريق تيمون ، ولن نستطيع أن نفرق بين مايقوله تيمون وبين ماقاله فورون . يقول تيمون فى عرضه لآراء المدرسة الفورونية إن الفلسفة الشكية تدور حول مسائل ثلاث : المسألة الأولى : مسألة طبيعة الأشياء فى ذاتها من حيث إمكان معرفتها ، والمسألة الثانية مسألة الموقف الذى يجب أن يقفه الحكيم بإزاء طبيعة المعرفة التى لدينا عن طبائع الأشياء ، والمسألة الثالثة : الموقف العملى الذى يستخلصه الإنسان من هذا الموقف الفكرى .

أما فيما يتصل بمسألة طبائع الأشياء من حيث إمكان معرفتها ، فإنا نجد فورون ومدرسته ينكرون أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة فى إيصالنا لمعرفة حقائق أو حقيقة الأشياء . فسواء النظر العقلى والإدراك الحسى لا يستطيع أحدهما إلا أن يخدعنا دائماً ، فنحن لا ندرك من الأشياء فى الواقع إلا ما « يبدو » لنا ، وكأن كل شىء فى الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدركة مظهر فحسب ، أما طبيعة الشىء فى ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كنهها . وإذا كانت المعرفة النظرية أو النظر العقلى يقوم على الحس فما ينطبق على الحس ينطبق بدوره على المعرفة العقلية إن لم يكن بالأحرى والأولى ، لأن النظر العقلى سيكون غير مباشر ، وكلما تعددت الواسطة ، بعد الإنسان عن الأصل ؛ فما ينطبق على الحس من حيث أنه لا يستطيع أن يتأدى بنا إلى فهم ماهيات الأشياء ، ينطبق كذلك بطريقة أولى على النظر العقلى . ولم يفصّل فورون ولا مدرسته القول فى هذا الشك ، فلم يقيموا حججاً دقيقة تبيّن استحالة المعرفة الحقيقية لطبائع الأشياء ، ولم يكشفوا شيئاً فيما يتصل بطبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقية واستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة إلى الإنسان ، وإنما الحجج المشهورة ، وخصوصاً الحجج

العشر المعروفة التي تمثل أعلى صورة بلغها الشك في العصر القديم ، إنما ترجع لأول مرة إلى أنسيداموس . ولهذا ، وعلى الرغم من آثاراً من هذه الحجج العشر لعلنه أن يكون قد قال به فورون ومدرسته ، لهذا كله لانستطيع أن نقول إن فورون أو مدرسته قد وضحت المسألة أكثر من هذا .

وعلى أساس النتيجة التي انتهينا إليها فيما يتصل بهذه المسألة الأولى يجب علينا أن نقف فيما يتعلق بالمسألة الثانية؛ لأنه إذا كان كل شيء ظاهرياً فحسب ، وكنا لاندرك من الأشياء إلا مظهرها الخارجي دون أن نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها الخاصة ، لم يكن أمامنا غير الاحتمال،أو بتعبير أدق ، الظن الذاتي ، لأن كل شيء سينحلّ بعد ذلك إلى أن يقول الإنسان : « هكذا يبدو لي شيء من الأشياء » . وهذا القول يدل أولا على أن كل شيء ظاهري ولا نستطيع أن نعرف حقائق الأشياء ، ويدل ثانية على أن المسألة مسألة حالة ذاتية يكون فيها الشخص بإزاء هذه الظواهر الخارجية. فكأن اليقين ـ إن كان ثمت مجال للتحدث عن اليقين ـ إنما يقوم على الاعتقاد الذاتي بأن شيئاً ما هو كذا أو ليس كذا ـ وبهذا،ولكي يكون الإنسان آمنا من تضارب الآراء مما من شأنه أن يحدث قلقا في النفس ـ والغاية من الفلسفة عند هؤلاء أن يظل المرء مطمئن النفس ـ لايمكن إذن إلا أن يرجع الإنسان على نفسه وينحصر في داخلها ، وإذا طُلب إليه أن يحكم ، أو إذا طلب إلى نفسه أن يحكم على حقيقة شيء من الأشياء ، فليس عليه حينئذ إلا أن يتوقف فلا يحكم بشيء ، لأنه لن يستطيع التيقن من شيء وهذا مايسمى باسم « تعليق الحكم » أو التوقف ἐποχή لأن الإنسان إذا ماحكم على شيء ، فإنه يستطيع في نفس الآن أن يحكم على الشيء نفسه بضد ماحكم به عليه أولا ، وإذا كان لكل رأى مايعارضه ، وبنفس الدرجة من الاحتمال ، فلكي يخرج الإنسان من هذا التناقض المستمر الذي لابد أن يجد فيه نفسه ، إذا مارأى أنه مضطر إلى الحكم أوحينما يحكم أيّا ماكان هذا الحكم ، لم يكن أمام الحكيم من سبيل إلا أن يتوقف عن كل حكم،وهذا هو تعليق الحكم.وتعليق الحكم معناه في هذه الحالة كذلك أن ينصرف الإنسان عن أي كلام

هو حكم من حيث أنه معبر عنه فى الخارج ، ولهذا فالوسيلة النهائية التى يجب أن يلجأ إليها الإنسان هى أن يصوم عن الكلام فيصبح فى حالة صمت مطلق ، عما يسميه الشكاك ἀφασία . فما النتيجة العملية التى يستخلصها الإنسان بالنسبة لسلوكه بإزاء هذا الموقف الفكرى ؟ كل ما على المرء فى هذه الحالة هو أن ينشد ما نشده من قبل الرواقيون والأبيقوريون من أن يظل الإنسان فى حالة طمأنينة سلبية باستمرار ، فالغاية إذن من الناحية الأخلاقية هى الوصول إلى حالة الأتركسيا ἀταραξία . ولكن ، هل يستطيع الإنسان أن يظل على هذه الحالة لا ينطق ولا يفعل؟هنا نجد أن فورون وأتباع مدرسته يميلون إلى نوع من « الفعلية » (برجماتزم) عما سيظهر بوضوح فيما بعد فى الأكاديمية الجديدة عند أرسيزيلاس . فهم يقولون إنه لا حاجة للحكم من أجل أن يفعل إلى المعلومات اليقينية ، بل يستطيع أن يكتفى ، من أجل الحاجة العملية ، بالأقوال المحتملة والظنيات ، فكأنهم لا يريدون إذن أن ينكروا كل معرفة ، بل يضطرون من الناحية العملية إلى القول بالظنيات ، مما من شأنه أن يؤدى إلى إمكان العمل .

ولن نستطيع أن نضيف شيئاً غير هذا إلى فورون ومدرسته . فقد كانت مدرسة قصيرة العمر ولم يكن مؤسسوها من ذوى العقول الفلسفية المفكرة ، وإنما كانوا أقرب ما يكونون إلى الحكماء الذين يحيون وبواسطة حياتهم يعبرون عن تجاههم الفكرى .

الأكاديمية الجديدة : وإنما قام الشك على أسس فلسفية ، ونما وتطور من الناحية النظرية بفضل الاتجاه الجديد الذى أخذته الأكاديمية ابتداءً من القرن الثالث قبل الميلاد . فقد بدأت الأكاديمية منذ ذلك الحين تتجه اتجاهاً علمياً ، وأصبحت أبعد ما تكون عن الأفكار التوجيهية الرئيسية عند أفلاطون واسپوسيپوس واكسينوقراط ، كما أن الطابع العلمى قد بدأ يغزو تفكير الأجيال التالية لإكسينوقراط ، فأصبحوا لا يفترقون فى شىء ، من حيث الهدف الأصلى الذى ترمى إليه الفلسفة ، عن الأبيقورية

والرواقية . هـــذا إلى أنهم وإن عنوا عناية كبيرة بالناحية العلمية ، فإنهم لم يتجهوا بهذه الناحية العلمية الاتجاه القديم القائم على التيقن ، وإنما اتجهوا بها اتجاهاً أميل إلى الشك ، فأصبحوا يشكون فى الأسس الرئيسية التى تقوم عليها المعرفة الإنسانية وزاد هذا الاتجاه وتوطّد طوال القرن الثالث حتى أصبحت الغاية التى يتجه إليها أتباع الأكاديمية أن يحاربوا كل التيارات اليقينية ، سواء أكانت هـــذه التيارات ممثلة فى شخصية الأقدمين ، أم كانت ممثلة فى شخصية معاصرين ، خصوصاً فيما يتصل بهؤلاء الأخيرين ، فإن الأكاديمية فى هذا الدور قد وجهت عناية كبرى إلى معارضة الرواقية، على الأخص فى نظرية المعرفة . أما فيما يتصل بالناحية العلمية أو الأخلاق ، فلا فارق فى الواقع فى الاتجاه وفى الأهداف ، ولهذا ، نستطيع أن نجزم بأنه كان للرواقية نصيب ضخم فى نشأة هذا التيار الجديد ، ولو أن هذا النصيب كان نتيجة للمعارضة لا للأخذ والتأثر ؛ فهما قيل إذن فيما يتصل بالاتصال المباشر بين زينون الرواقى وبين مؤسس الأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الجديدة وهو أرسيزيلاس ، فإنه من غير المشكوك فيه أن الرواقيين قد أثروا تأثيراً كبيراً فى نشأة هذا الاتجاه الجديد ، حتى لنرى أن ما بقى لنا من عرض لمذهب أرسيزيلاس يكاد ينحل فى النهاية إلى نقد لنظرية المعرفة عندهم (أى عند الرواقيين) . ويظهر أثر هـذا التعارض المستمر والنقد الدائم من جانب الأكاديمية ضد الرواقية — كما سيظهر فيما بعد — فى الطور الثالث للأكاديمية أى فى الأكاديمية الثالثة ، وهو الطور الذى يتزعمه كرنيادس ، حتى إن كرنيادس يقول : إنه لولا كريسيفوس لما كان كرنيادس .

بدأ أرسيزيلاس بأن بيّن أن كل المذاهب السابقة إنما اتجهت دائماً إلى عدم التيقن، بعكس الرواقية . وهو هنا يعيب برمنيدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، فضلا عن كثير من الطبيعيين الأقدمين ، فهؤلاء جميعاً ينظر إليهم أرسيزيلاس بحسبانهم ميّالين إلى عدم التيقن من شىء ، وإلى عدم التوكيد فيما يتصل بأية مسألة من المسائل الرئيسية ، وهو لهذا يحاول دائماً أن ينقد كل المذاهب التيقنية والتوكيدية السابقة والمعاصرة .

ويعنى خصوصاً بنظرية للمعرفة عند الرواقين، فيقول إن هذه النظرية مملوءة بالتناقض وذلك لأن الرواقيين يفرقون أولا بين نوعين من المعرفة: بين العلم، وبين الظن. أما العلم فيضيفونه إلى الحكيم، وليست الحكمة وسيلة من وسائل للمعرفة غير العلم؛ أما الظن فيضيفونه إلى الجاهل. وهناك نوع ثالث وسط بين الاثنين، هو الإدراك الحسى أو التصور، وهذا يقولون عنه إنه من شأن الحكيم والجاهل، فأتى أرسيزيلاس فأنكر عليهم هذا القول وقال: إنكم تقولون إن الحكيم لايتصف إلا بصفة الظن، فكيف تقولون بعد ذلك إنهما يشتركان معاً فيما يتصل بالإدراك الحسى أو التصور؟ فإما أن يكون الإدراك الحسى علماً فيضاف إلى الحكيم، وإما أن يكون ظناً أو جهلا فيضاف إلى الجاهل؛ فلا مجال إذن للتحدث عن موقف وسط بين العلم والظن، هذا إلى أن تعريف الرواقيين للإدراك الحسى تعريف غير صحيح أو متناقض، لأنهم يقولون عن الإدراك الحسى إنه الاقتناع بتصور ما، ولكنهم يقولون من ناحية أخرى إن الاقتناع هو الاعتقاد بقول من الأقوال، أعنى أن الإدراك الحسى سيرجع فى النهاية إذن إلى الأقوال، وهذه الأقوال قد شك فيها الرواقيون وأنكروا إمكانها من حيث أنها تعبر حقيقة عن طبائع الأشياء، فعلى هذا لايستطيع الرواقى إلا أن يتناقض مع نفسه حين يقول إن الإدراك الحسى ممكن بحسبانه مؤدياً إلى المعرفة الصحيحة. ولهذا ينكر أرسيزيلاس الإدراك الحسى تمام الإنكار كما ينكر التصور الذى ينشأ عن الإدراك الحسى، أى الصورة التى تنطبع فى الذهن صادرة عن الأشياء الخارجية. وهو هنا يورد تلك الحجج التقليدية التى نجدها ستستمر فى نقد الإدراك الحسى والصور الحسية، حتى «التأملات الأولى» لديكارت، وهى حجج عرضها بوضوح شيشرون ثم القديس أوغسطين، وتقوم كلها على أساس أن الإحساسات تصور لنا الأشياء أحياناً كثيرة بخلاف الواقع، كما يحدث فى الأشباح التى تتراءى أمام الإنسان فى الظلام ولا وجود لها فى الواقع. وكذلك مايراه الإنسان فى الأحلام والإلهامات والتنبؤات القائمة على السحر أو العرافة. فكل هذا يدل على أن الحس خداع، وأن

الإدراك الحسي لا يقوم على صورة حقيقية موجودة في الخارج. ثم يضيف أرسيزيلاس إلى هذا النقد أنواعاً أخرى من الحجج، تبين طابع الديالكتيك الذي كان واضحاً جداً في الأكاديمية في هذا الدور. والحجج، التي تذكر لنا عنه — وهو لم يترك شيئاً من المؤلفات، لأنه لم يكتب شيئاً — تدلنا على أنه اتبع كل قواعد الديالكتيك في نقده الرواقيين أو التوكيديين بوجه عام. وينسب إليه كثير من هذه الحجج الجدلية الشائعة المعروفة، خصوصاً ما يتصل بما هو معروف في المنطق باسم «القياس المركب مفصول النتائج» — مثل القياس المركب مفصول النتائج المشهورة المعروف باسم «كومة القمح» أو «تعريف الأصلع[1]»: — ففي هذه الأحوال كلها نرى أن أرسيزيلاس يقصد من وراء هذه الحجج أن يبين عن طريق الجدل استحالة التعريفات والحدود، واستحالة المعرفة من هذه الناحية.

وهكذا رمى أسيزيلاس من وراء هذا إلى بيان استحالة نوع المعرفة الوحيد الذي قال به الرواقيون. وهنا يختلف المؤرخون فيما يتصل بالغاية من هذا النقد - هل يقصد أرسيزيلاس من ورائه أن يبين أن المعرفة الحسية وهمية فيجب بالتالي الالتجاء إلى المعرفة النظرية فحسب، وبهذا يكون مؤيداً لمؤسس الأكاديمية الأول أفلاطون؟ أو هل يقصد من وراء هذا النقد للإدراك الحسي أن يكون ذلك في الآن نفسه نقداً لكل معرفة؟ الواقع أن النصوص تدل، والاتجاه العام لكل أقوال أرسيزيلاس يؤذن، بأنه لم يقصد مطلقاً إلى الأمر الأول، وإنما قال إن نوع المعرفة الوحيد الممكن هو الإدراك الحسي الذي قال به الرواقيون، ثم وجه نقده من بعد هذا إلى النظر العقلي، فإذا كان النظر العقلي يقوم على الإدراك الحسي، فما يصيب الأساس يصيب البناء. وهكذا يكون أرسيزيلاس قد قصد من وراء نقده للإدراك الحسي أن ينقد في الآن نفسه ما يقوم عليه الإدراك الحسي، وهو النظر العقلي، وتبعاً لهذا كله نستطيع أن نقول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة، سواء الحسية منها والعقلية. ولما كان قد رأى

استحالة للمعرفة الحسية ، فقد رأى نفسه مستغنياً عن أن ينقد المعرفة النظرية على حدة؛ ولهذا لم يبق لنا شيء يذكر عن نقده للعلم أو للمعرفة النظرية .

ثم نرى بعد ذلك أن أرسيزيلاس لا ينكر من ناحية العمل كل معرفة ، بل يقول إن على الإنسان فى هذه الحالة أن يلجأ إلى الظن كما قال فورون من قبل . وأن يتبع فى هذه الحالة ماهو تقليدى أو متبع . ثم يقيم هذا الرأى على أساس فلسفى فيقول إن القدماء كانوا يظنون دائماً أن المعرفة متصلة بالعمل،وأنه لاعمل ، أو لا إرادة ، إلا إذا سبقت ذلك معرفة وعلم . أما أرسيزيلاس فينكر عليهم ذلك القول ، ويقول بل لعل العكس أن يكون دائماً الصحيح ، فنحن نعمل أولا ، ثم نبحث بعدفيما يبرر هذا العمل. والفعل الخير هوهذا الذى يفعله الإنسان أولا ، ويرى من بعد أن هذا العمل معقول، فالفكرة بنت الحركة ، والعلم ابن العمل ؛ فلاحاجة بنا إذن فيما يتصل بالناحية العملية إلى أن نكون عالمين ، سواء أكان هذا العلم يقيناً أم كان ظناً .

كرنيادس : ولابد لنا أن نعبر فترة طويلة حتىنستطيع أن نصل إلى ممثل رئيسى للشك فىداخل الأكاديمية ، وهذا الممثل يُعدّ أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية فى ميدان الشك ، ومن أهم الشخصيات التى ظهرت فى الشك القديم ، ونعنى به كرنيادس الذى ظهر فىالقرن الثانى قبل الميلاد . وفى هذا القرن وفى القرن السابق عليه مباشرة ،أىفى الفترة بين أرسيزيلاس وبين كرنياس ، قد حدثت أحداث ضخمة من الناحية السياسية أثرت تأثيراً كبيراً فى الحياة اليونانية عموماً ، وأثرت كذلك فى تطور الفلسفةوانطباعها بطابع خاص،لأن السيادة الرومانية قدبدأت فى القرنالثانى ، وانتهت تقريباً بأن بسطت سلطانها على بلاد اليونان سنة ١٤٦ ق . م . وقد صادفت الأكاديمية فى هذا الدور انتعاشاً على يد كرنيادس ، الذى لانعرف على وجه التدقيق إلا تاريخ وفاته سنة١٢٩. إلا أن كرنيادس لم يكتب شيئاً ، وكل مانعرفه عن مذهبه ، إنما نعرفه بواسطة تلميذه كليتوماخوس الذى رأس الأكاديمية بعده ، وكذلك لم يبق لنا كلام كليتوماخوس

نفسه ، وإنما بقيت لنا شذرات قليلة وعرض معتمد على كليتوماخوس لمذهب أستاذه كرنيادس ، وذلك فى كلام سكستوس أمبريكوس ، وفى كلام شيشرون خصوصاً فى كتابه المسمى « الأكاديميات : الأولى والثانية » . بل إن العرض الكامل الذى وضعه شيشرون فى الأكاديميات الثانية لمذهب كرنيادس ، قد فقدوا هو الآخر ، ولم يبق لنا إلا عرض ناقص فى خلال كتاب شيشرون هذا . وعلى كل حال فإن كرنيادس يعد بحق المؤسس الفلسفى الحقيق للشك فى الأكاديمية .

ونجد منذ اللحظة الأولى أن هناك اختلافاً كبيراً فى طريقة عرض مذهب كرنيادس الشكى : فالبعض من الأقدمين ، وهم هنا يقولون إنهم يعتمدون مباشرة على كليتوماخوس ، يذكرون أن كرنيادس قد ظل مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس من حيث تعليق الحكم ، وإنما هو توسع فقط فى شرح هذه النظرية،ولم يكن من شأن هذا التوسع أن يغير كثيراً فى المبدأ الأصلى ، وهو تعليق الحكم ؛ ولكنا نجد على العكس من ذلك بعضاً من الأقدمين يذكرون عن كرنيادس أنه قد تخلى عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة وغلو ، وحاول أن يحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية مخففة ، ولهذا عنى عناية كبيرة بنظرية « الاحتمال » ومدرجات للمعرفة ، لكى لا يرفض نهائياً أن يحكم على شىء . وأغلب المؤرخين المعاصرين على أن هذا الاتجاه الثانى لم يكن الاتجاه الصحيح الذى اتخذه كرنيادس ، وإنما يميلون إلى القول بأن كرنيادس ظل مع ذلك مخلصاً لمبدأ تعليق الحكم ، ويسوقون للدلالة على هذا سبباً تاريخياً هو أن الأكاديمية بعد كليتوماخوس قد تغيرت وأخذت اتجاهاً قريباً من الاتجاه التوكيدى عند الرواقيين . فلم يكن غريباً إذن ، وهم يعرضون مذهب كرنيادس ، أن يقربوا هذا المذهب من اتجاههم الجديد ، أى أن يشوهوا الاتجاه الأصلى الحقيق عند كرنيادس . فلا يجعلونه مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس .

وأيًا ما كان الأمر فإن أبحاث كرنيادس فى المعرفة تتجه كلها إلى نقد نظرية الأبيقوريين فى المعرفة : ذلك أن كرنيادس ينكر أولا الإدراك الحسى ، كما ينكر

النظر العقلى ؛ ويستخدم هنا البراهين التقليدية الخاصة بخداع الحواس ، وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواس ، فما يجرى على الحواس يجرى بالتالى على المعرفة التقليدية . وهكذا ترى أنه فى هذا كله لم يأت كرنيادس بشىء جديد ، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الإيجابية فيما يسمى باسم معيار الحقيقة ، فهذا المعيار يحاول أن يضعه على أساس إيجابى فيقول : إن المشكلة الحقيقية فى الواقع ليست مشكلة الصلة بين الامتثال وبين الموضوع الخارجى ، وإنما هى مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المدركة . ذلك لأننا لو بحثنا فى التصورات من حيث صلتها بالموضوعات الخارجية لما أمكننا أن نجد شيئاً يشهد لنا إن بالاتفاق أو بالاختلاف ، أعنى أن الامتثال بوصفه امتثالاً ليس فى طبيعته ضمان لكونه منطبقاً على الموضوع الخارجى ، فإن المقارنة لا يمكن أن تتم لأن أحد طرفى المقارنة غير موجود وهو حقيقة الموضوع الخارجى فى ذاته ، ومن هنا لا نستطيع أن نقول أهنالك اتفاق أم اختلاف ، أى صحة أو بطلان ، فيما يتصل بتعبير الامتثال عن الموضوع الخارجى . وإنما نستطيع أن نتبين هذه الصلة فيما يتعلق بالامتثال والذات المدركة ؛ فلدينا الطرفان هنا حاضران . لأننا نجد من ناحية أثراً يأتى إلينا من الخارج صادراً عن موضوع ما ، ونجد من ناحية أخرى ذاتاً تهب هذا الأثر صفة الرفض أو الموافقة والتيقن ، وبدرجة ما تكون هذه الموافقة أو الاقتناع أو التيقن يكون بالنسبة إلى الإنسان مقدار الصواب فى الشىء الخارجى . فكأن المسألة ترجع فى نهاية الأمر إلى الذات المدركة لأنها وحدها التى تقرر ما إذا كانت الأشياء قابلة للموافقة (التيقن) أو الرفض . ولكننا نجد من ناحية أخرى أن الذات تكون ــ قبل أن تعلم شيئاً ــ جاهلة بهذا الشىء والإنسان الجاهل لا يستطيع أن يحكم على شىء حكما ما ، فإن الشخص الذى يريد أن يعلم شيئاً يحكم عليه ــ لأن التيقن ليس شيئاً آخر غير الحكم ؛ أو الحكم كما قلنا من قبل ، هو التيقن ، نقول إن التيقن سيقوم على الجهل ، أى أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة صحيحة ، ليس فقط بحقيقة الأشياء ، بل تبدو عليه بالنسبة إلينا فى الخارج . وهكذا نجد أن المعرفة أن المعرفة غير ممكنة .

لكن يلاحظ مع ذلك أننا هنا بعيدون عن ذلك التعارض الشديد الذى وضعه أرسيزيلاس والشكاك المتقدمون بين اليقين المطلق والجهل المطلق ، لأن المسألة هنا ليست على هذا النحو من التطرف ، إذ يفرّق كرنيادس بين درجات مختلفة من اليقين، وبالتالى لا ينظر إلى المعرفة على أنها تقوم على قطبين متعارضين بينهما هوة ، هما اليقين المطلق والجهل المطلق . فالمهم إذا فيما أتى به كرنيادس فى مذهبه الجديد قوله بتدرج الحقائق ، وبأن الانتقال من اليقين إلى الجهل ومن الجهل إلى اليقين يتم بطريقة تدريجية قد لا يمكن الشعور بها ، أعنى أنه لا يمكن التفرقة بدقة بين الخطأ والصواب .

ثم نراه يستخدم ، من أجل هذا ، تلك الحجج التقليدية التى استخدمها أرسيزيلاس فيما يتصل ببراهين الكومة أو حجة الكذاب ؛ وبواسطة هذه الحجج وأمثالها يبين أن الحدود بين الخطأ والصواب حدود قلقة عائمة ، وبالتالى لا وجه فى الواقع للوصول إلى اليقين المطلق ، وإنما كل ما يجب على الإنسان أن يفعله هو أن يأخذ ببعض الآراء المحتملة لكى يستخدمها من بعد فى العمل . ثم يذكرون بعد ذلك عن كرنيادس أنه حاول أن يقيم فلسفة طبيعية مشابهة تماماً لفلسفة هرقليطس . والصلة بين طابع فلسفة هرقليطس فى التغير الدائم وبين نظرية الاحتمال كما عرضناها هنا واضحة، ولكن يعنينا خصوصاً فيما يتصل بالطبيعيات نقد كرنيادس للنظريات الرئيسة للرواقيين فى الطبيعيات خصوصاً فيما يتصل باللاهوت ، ولذا سنعنى بأن نذكر نقد كرنيادس لفكرة الله عند الرواقيين .

يقول الرواقيون إن الله يتصف بالحياة وبالفضيلة ، فيقول كرنيادس اعتماداً على مبادىء الرواقيين أنفسهم إن هذا يؤدى إلى تناقض . لنبحث فى هذا التعريف لله ، فنجد أولا أن الله يتصف بالحياة ، وما هو متصف بالحياة يتصف قطعا بالإحساس ، لأن كل حى حساس ، ويكون لله من الإحساسات ما للإنسان على الأقل ، أعنى أن الله مثلا حس الذوق فهو يشعر تبعا لهذا بالمر والعذب ، وشعوره بالمر والعذب من شأنه أن يحدث تغيراً فيه ، إذ يحدث العذب أثراً هو اللذة والمرُّ يحدث الألم . فمن هذا

يتبين أن الله ، ما دام متصفاً بالحياة ، فهو متصف بالتغير من حيث أنه خاضع للتأثر ؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية أنواع الحس . هـذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الحس من حيث طبيعته وجدنا أنه عبارة عن تغير استحالة يحدث فى الذات الحاسة ، أى أن كل إحساس يتضمن من هذه الناحية كذلك تغيراً ؛ فإذا كان الله متصفاً بالحياه فهو قابل التغير ، ولكن مايتغير لايمكن أن يكون أزلياً أبدياً ، ولهذا فإن فكرة الحياة تتناقض مع طبيعة الله الأولى وجوهره الأصلى وهو أنه أزلى أبدى . والنتيجة عينها نصل إليها إذا ما نظرنا إلى الصفة الثانية التى يتصف بها الله وهى صفة الفضيلة ، فنجد أن الله إذا مااتصف بالفضيلة — وتبعاً لمبدأ الرواقيين الذى سبق أن ذكرناه من أن الفضيلة واحدة ، والحاصل على فضيلة حاصل على كل الفضائل — نقول تبعاً لهـذا لابد أن يكون الله حاصلا على جميع الفضائل ؛ ومن بين هذه الفضائل لابد أن يكون متصفاً بفضيلة العفة أى مقاومة الشر ، ولايمكن هذه الفضيلة أن توجد إلا إذا كان الإنسان خاضعاً للتأثر بالشر ، ولا يكون الشيء قابلا لهذا إلا إذا كان قابلا للتغير أى للتكيف بأحوال مختلفة من خـير وشرّ ، أعنى أن الله سيكون إذن قابلا للتغير ، وإذا كان قابلا للتغير فلن يكون حينئذ أزلياً أبدياً ، وهـذا يتنافى مع جوهر الله . وكذلك الحال بالنسبة إلى كثير من الصفات التى تنسبها إلى الله ، فمثلا لايمكن أن تنسب إلى الله صفة اللاتناهى ولاصفة التناهى ، فلايمكن أن يكون لامتناهياً ، لأنه إذا كان كذلك فلن يكون ذا روح ، وإذا كان متناهيا فسيكون هناك شيء يحتويه أكبر منه يخضع له ، أى لن يكون إلها . كما لايمكن أن يكون متصفاً بأنه لا جسمى ، كما لايمكن أن يتصف بأنه جسمى . إذ لايمكن أن يكون لا جسمياً ، لأن اللاجسمى تبعاً لمبادىء الرواقيين أنفسهم أو اللاجسمى عند الرواقيين هو الذى لايفعل مثل الزمان والمكان (كما رأينا من قبل) ؛ فهو إذن لن يفعل ، وهذا يتنافى مع صفة أولى من صفات الله وهى الفعل . كما أنه لايمكن أن يكون جسما لأن الجسم فان ، والله غير قابل للفناء . كما لايمكن كذلك أن تضاف إليه صفة الكلام ولا عدم الكلام : فلايمكن أن تضاف

إليه صفة عدم الكلام لأن الناس يشهدون جميعا بالوحي ، كما لا يمكن أن يكون الله متصفاً بصفة الكلام لأن كل كلام يستدعى استحالة وتغيراً فى الذات المتكلمة ، أعنى أنه لابد فى هذه الحالة من أن نفترض فى الله تغيراً، وهذا يتنافى مع الأزلية والأبدية. وهكذا نجد كرنيادس قد عنى ببيان التناقض الذى يقع فيه الإنسان إذا ماحاول أن يصف الله بصفات إيجابية كالحياة والعلم والكلام ، إلا إذا فهمنا هذه الصفات بأنها ليست كصفات البشر ، فكأنه كان مبشراً إذن ، عن طريق هذا النقد ، بمنهج اللاهوت السلبي الذى سيأتى فيما بعد سواء فى المسيحية وفى الإسلام ، وهو منهج إضافة صفات ، كلها سلوب ، إلى الله .

وكذلك نجد كرنيادس قد وجه كثيراً من النقد إلى بعض المذاهب الأخرى الرواقية خصوصا مذهبهم فى العرافة ، وقد كان للعرافة أثر كبير جداً عند الرواقيين ، وكانوا يؤمنون بها أشد الإيمان . فنجد كرنيادس يرد عليهم فيقول : إن الحادث المستقبل إما أن يكون اتفاقيا فلا يمكن تحديده ومعرفته ابتداءاً ، وإما أن يكون ضرورياً فنستطيع أن نعرفه عن طريق العلم ، ولا حاجة بنا فى هذه الحالة إلى العرافة والفأل ... الخ .

ثم ينتقدهم مرة أخرى فيما يتصل بفكرة المصير والحرية أو الجبر والحرية ، فإن كريسيفوس قد حاول أن يبين أن ليس ثمت تناف بين الحرية وبين المصير أو الجبر . فقال كرنيادس بأنه إذا كان ثمت قدر ومصير فلا يمكن التحدث عن الحرية . كما أنه نقد نظريتهم فيما يتصل بالصلة بين المصير وبين العلية ، فإن الرواقيين يقولون إن العلية المطلقة تؤذن بالمصير المطلق ، فإنا إذا نظرنا إلى الحوادث بحسبانها متسلسلة تسلسلا دقيقا عليا كانت الأشياء كلها مرتبة معينة بطريقة لا تقبل شيئا من الاتفاق . ولكن كرنيادس يقول لهم : قد يكون هناك مصير ولا تكون هناك علية مطلقة على هذا النحو ، إذ هناك أنواع من العلل قد تأتى من خارج فتدخل فضولية على سلسلة العلل وتحدث الأثر المطلوب . أى أنه ، بعكس ما يقوله الرواقيون من الترابط التام

الدقيق بين العلل بعضها وبعض ، يقول هو إن الطبيعة لاتخضع لهذه العلية المطلقة ، بل تخضع كذلك لنوع من التدخل الخارجي والانفصال بين الأشياء عليًّا .

وهذا كل مابينينا من مذهب كرنيادس . ومنه نرى أن كرنيادس كان داعياً إلى تحديد صفات الله تحديداً دقيقا ، وإلى فهم كثير من المسائل الأصلية فى العلم ، كالعلية ، على النحو الصحيح . أما تلميذه كليتوماخوس ، فلم يفعل شيئا أكثر من أنه عرض أقوال أستاذه ، ولم يأت بشيء جديد مطلقا ، فلاداعى إلى الكلام عنه .

الشكاك المحدثون : أخذ الشك عند اليونان فى القرن الثانى بعد الميلاد وجها جديداً يختلف كثيراً عن الوجه الذى كان عليه الشك القديم . فقد أصبح هذا الشك مدرسة قائمة بذاتها وأصبح أصحابه يلجأون إلى البرهنة الدقيقة والتفصيل للحجج التى يقوم عليها موقفهم هذا فى نظرية المعرفة . وأشهر الشكاك الذين يمثلون هذا الشك الجديد أنسيداموس ، ولحسن الحظ بقى لنا كتاب « الأقوال الفورونية » . فقد أبقاه لنا فوتيوس البيزنطى فى مجموعة كتبه ، تحت رقم ٢١٢ . وفى هذا الكتاب يحاول أنسيداموس أن يبين أن موقف فورون هو الموقف الوحيد الذى يؤدى إلى الحياة المطمئنة السعيدة التى ينشدها كل إنسان . والحجج المشهورة التى قيلت ضد إمكان المعرفة ، تكاد ترجع إلى الحجج التى صاغها أنسيداموس . ونستطيع أن نقسم أنواع الحجج المختلفة التى قدمها فى هذا الصدد إلى أنواع متعلقة بفكرة العلة ، وأنواع أخرى متعلقة بنظرية المعرفة عموما . ففيما يتصل بفكرة العلة ، نراه يوجه نقده فى هذه الناحية خصوصا إلى الأبيقوريين ، وهو يقول من أجل هذا ، أولا : هل يمكن أن نتصور العلة بوصفها خفية ؟ إذا كان الأمر على هذا النحو ، فهل يمكن العلامات الظاهرة أن تكون دليلا على علل خفية ؟ ثم إن العلامات يمكن أن تفسر تفسيرات مختلفة ، فالعلامة الواحدة قد تدل ، أو يفهم منها الإنسان أنواعا من الفهم عدة . فالأطباء مثلا ، الذين يجسون نبض إنسان مايؤولون هذا النبض تأويلات مختلفة ، هذا إلى أن الأبيقوريين يضطرون فيما يتصل ببعض المسائل إلى الاقتصار على مصادرات

يُسلم بأنها هي العلل لشيء ما ، كما أنهم في أحيان أخرى يقولون بعلل لايستخلصون منها كل ماتقتضيه ، كما أنهم لا يفرقون بين الآثار المختلفة التي تنشأ عن شيء واحد . ومن هذا كله يتبين أن فكرة العلية فكرة غير صحيحة .

ويضاف إلى هذه الحجج ضد العلية حجج أخرى ضد المعرفة بوجه عام ، وهي الحجج العشر المعروفة باسم « المواقف الشكية » . فالحجة الأولى تقول أولا بأن الإنسان يختلف عن الحيوان ، فما ينطبق على الحس الحيواني لاينطبق على الحس الإنساني ، وبالتالي يختلف الإحساس بالنسبة إلى كل من الإنسان والحيوان . وهنا نجد أن سكستوس أمبريكوس في عرضه لهذه الحجة يضيف إلى ذلك أن الحيوان أرفع مقاما من الإنسان !

والحجة الثانيةهي أن الإحساسات تختلف باختلاف الأفراد، إن فيما يتعلق بالنفس أو بالبدن . ـ والحجة الثالثة أن الإحساسات في إدراكها لشيء ما تختلف فيما بينها وبين بعض في إدراكها لهذا الشيء ، فهذا الحس يصوره على نحو غير الذي يصوره عليه الحس الآخر . والحجة الرابعة ، هي أنه في داخل الحس الواحد تختلف الإحساسات التي من نوع واحد ، بحسب اختلاف حالة الشخص أثناء الحس . والحجج الخامسة والسادسة والسابعةو الثامنة والتاسعة، تتعلق بالأحوال المختلفةالتي بها لايكون الإحساس صحيحا في الواقع من حيث الاختلاف في الإدراك الحسي بالنسبة إلى البعد ، أو صلة شيء بشيء ، أومقداره ... الخ . ففي هذه الأشياء يلاحظ دائما أن هناك اختلافا بين الحواس بحسب هذه الإضافات أو النسب . والحجة العاشرة والأخيرة تتعلق بما هناك من أخطاء كثيرة في المعرفة التقليدية ، التي يأخذها الخلف عن السلف .

إلا أن الصورة الكاملة الدقيقة للحجج التي قال بها الشكاك ضد إمكان المعرفة تتمثل على وجه الدقة ، لاعند أنسيداموس بل عند أجريبا وكل من أنسيداموس وأجريبا قد عاشا معا تقريبا في حوالي القرن الأول قبل أو بعد الميلاد . فقد صاغ أجريبا الحجج الخمس المشهورة ضد إمكان للمعرفة فقال : الحجة الأولى : إن كل قول يمكن أن نضع بإزائه قولا آخر مضاداً له في نفس الدرجة من اليقين، وهذا مايسمى باسم التعارض ،

أو التناقض . والحجة الثانية : أننا لو قلنا إن المبادىء يمكن أن تعرف ، فلا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق المصادرات ، أعنى أن كل قول يتصف بصفة « الافتراضية » . والحجة الثالثة أنه لكى يبرهن على قول ، فلا بد أن يستخدم قول أسبق منه ، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية ، فكأننا سننتهى إلى تسلسل غير منقطع . والحجة الرابعة : أنه لكى يبرهن على شىء ، لن يبرهن عليه إلا بنفس الشىء ، وهذا مايسمى باسم « الدور » . والحجة الخامسة والأخيرة ، هى المعروفة باسم « حجة الدائرة المقفلة » ، ومعناها أن كل إثبات لإمكان المعرفة ، ينطوى قطعاً على دور وذلك لأننى حينما أثبت إمكان المعرفة أو قدرة العقل على المعرفة لن أستطيع أن أثبت ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل ، فكأننى أثبت الشىء بنفسه ، وهذا تحصيل حاصل .

وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك فى العصر القديم ، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك فى نظرية المعرفة ، وماأتى بعد هذا من شكاك فى القرون التالية ، خصوصاً فى القرن الثانى بعد الميلاد ، لم يضيفوا شيئاً جديداً ، وإنما عرضوا فقط ماقاله المحدثون والأقدمون . ومن أهم من يستحق الذكر من هؤلاء الشكاك المتأخرين سكستوس أمبريكوس . ففى كتابه « ضد التوكيديين » ، وكتابه « ضد الرياضيين » نجد سكستوس قد عرض مذهب الشكاك ، خصوصاً من خلال بيان التناقض الموجود بين المذاهب الفلسفية بعضها وبعض . وقد أصبحت هذه الحجة حجة بيان تناقض المذاهب الفلسفية بعضها وبعض ، من أهم الحجج التى يستخدمها الشكاك إبان ذلك الدور . ولهذا فإن أهمية سكستوس أمبريكوس ليست فى أنه أتى بشىء جديد ، وإنما فيما خلفه لنا من عَرْض ، إن لمذهب الشكاك القدماء والمحدثين سواء بسواء ، أو لمذاهب فلاسفة قد ضاعت كتبهم .

شتاء الفكر اليونانى

فيلون

ولأول مرة ننتقل من فلاسفة لم يعتمدوا على الدين ، ولم يجعلوا الأساس فى كل تفكيرهم الحقيقة الدينية ، إلى فيلسوف يعد لاهوتياً أكثر مما يعد فيلسوفاً ، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما كان الدين ؛ ولأول مرة سنجد هذا النزاع القوى بين الفلسفة وبين الدين ، أو بين العقل والنقل ، عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية ، ونعنى به الدين اليهودى .

يمتاز فيلون عمن سبقه من المفكرين اليهود بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت فى صيغة فلسفية ، والمبادىء العقلية الصرفة التى تقوم عليها الحقيقة الدينية، كما نجد المعارضة بين مايقتضيه العقل وبين ماأتى به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور . فقد كان التفكير اليهودى فى الإسكندرية إلى ماقبل ذلك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التأثرات البعيدة التى غزت الإسكندرية فى ذلك العصر ، مما أدى إلى قيام نهضة فى الفكر اليهودى فى الإسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية . ولكن الشخصيات التى عنيت بالوقوف موقفاً خاصاً بإزاء هذه الحقائق التى أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن بذات قيمة كبيرة ، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ماتكون إلى اللاهوت والكلام منها إلى الفلسفة بالمعنى الصحيح . وإنما نجد ذلك ممثلا لأول مرة عند فيلون الذى استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانية — وقد حصّل معظم أجزائها واستطاع أن يحيط بها إحاطة كبيرة — وبين التفكير اليهودى الذى كان يؤمن به إلى جانب هذا إيمانا كبيراً . فلم يكن له حينئذ أن يرفض الواحد لحساب الآخر ، وإنما كان ممثلا لذلك النوع من الفكر الذى هو خليط بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلى والفهم النقلى ، مما يجعل لفيلون فى هذا الباب أهمية خاصة ؛ خصوصاً إذا لاحظنا أننا نستطيع أن نعده النموذج الأعلى الأول لكل تيار فكرى سار فى هذا الاتجاه مما

سنراه واضحاً كل الوضوح فيما بعد ، إن في الفلسفة المسيحية أو في الفلسفة الإسلامية.

وإنا لنرى فيلون في أول الأمر مؤمنا باليهودية كل الإيمان : يؤمن بكتبها ويعتقد أن هذه الكتب لا يمكن أن تكون إلا إلهية صادرة عن وحي إلهي وإلا لما استطاعت البقاء تلك المدة الطويلة ، فبقاؤها دليل إذن على مصدرها الإلهي . وهو لا يستثني من هذا كتاباً من الكتب التي تشتمل عليها التوراة ، وإنما يأخذ بها كلها ولا ينكر صحة أي كتاب منها ، بل ولا ينكر أن تكون « الأسفار الخمسة » من وضع موسى حقا . وعلى هذا نستطيع أن نقول من هذه الناحية إنه كان مؤمناً أشد الإيمان بالحقائق النقلية . وكان إلى جانب هذا من ناحية أخرى شديد العناية بالفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة اليونانية قد غزت العقول في ذلك العصر ، وكان على العقول المفكرة أن تقف موقفاً واضحا بإزاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية ، فكانت طريقة فيلون في أخذه للمذاهب اليونانية أن يقول إنها هي الأخرى تعبر عن الحقيقة ، فإذا كانت التوراة تعبر هي الأخرى عن الحقيقة ، والفلسفة اليونانية كذلك فلا ضير إذن على رجل الدين أن يأخذ بكلتا الثقافتين . وكل ما هنالك من فارق بين الفلسفة اليونانية والأقوال الدينية أن الأقوال الدينية أكمل وأتم وإن كانت أقل تفصيلا وتدقيقاً ، بينما الفلسفة اليونانية أقل شمولا ، ولكنها أكثر تفصيلا وأدق صياغة . لهذا كان على فيلون أن يبين ما هنالك من صلة وثيقة بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية .

وقد كانت ثقافة فيلون أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية ، لأنه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانية للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول العبرية نفسها ، فكان تأثره بالفلسفة اليونانية أوضح في الواقع وأشد من تأثره بالديانة اليهودية. ومن هنا كان أقرب ما يكون إلى المفكر الذي يفكر حراً ، مع إضافته — لكي تتفق الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية — شيئا من الأقوال الدينية لكيلا تكون هذه الحقيقة الفلسفية عارية أو خارجة عن الدين . وإن كان الطابع اللاهوتي مع ذلك لا يزال يطبع

جميع تفكيره حتى ليمكن أن يقال إن الأصل فى التفكير عند فيلون ليس هو الفلسفة ثم انتقل منها إلى الدين ، وإنما يجب أن يقال إن الأصل هو الدين ، وليست الفلسفة لديه إلا عُدة ووسيلة لاكتناه الحقيقة الدينية .

وعلى الرغم من هذا نرى فيلون حريصا على أن يطرح من نفسه كل تعصب دينى . فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونانيون ، وخصوصا بما قاله أفلاطون، بل لا ينكر كل فضل وقيمة للدين الشعبى اليونانى . ونحن نراه فى تفكيره كثيراً ما يتأثر بالمعتقدات الشعبية عند اليونان ، فهو مثلا فى نظريته فى الكواكب بحسبانها أجساما حية -وإن كان هذا القول قد قال به أيضا أرسطو فى صورة مهذبة - نقول إن فيلون فى قوله بهذا القول ، إنما تأثر أكثر ما تأثر بالعقائد الدينية اليونانية الشعبية . ومن بين المفكرين اليونانيين الذين عنى بهم فيلون أشد العناية نرى فى المقام الأول أفلاطون ، ثم الفيثاغورية المحدثة والرواقية . أما المدرسة المشائية الجديدة التى يمثلها شراح أرسطو وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسى فلم يكن له أن يعنى بها ، لأن التدقيق العلمى الذى جرت عليه هذه المدرسة ما كان ليتفق مع النزعة الصوفية التى سادت تفكير فيلون .

ولكن ، إذا كان فيلون قد اضطر إذن إلى الأخذ بهاتين الناحيتين ، فإنه كان لابد يشعر شعوراً قويا واضحا بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية ، فما السبيل للتخلص من هذا التعارض أو للقضاء عليه ؟ أو ما السبيل لبيان ما هنالك من تشابه قوى بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية ؟ وجد فيلون أمامه طريقين : الأول الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية فى كل التفكير اليونانى ، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى تفسيراً يتلاءم مع الحقائق التى أتت بها الفلسفة اليونانية ، أى اتخاذ طريقة « التفسير الرمزى » فى النصوص الدينية . فمن الناحية الأولى يقول فيلون إن الأصل فى كل تفكير كائنا ما كان ، الديانة اليهودية ، فهى التى أثرت فى كل تفكير سواء أكان تفكيراً يونانيا أم غير يونانى ، ولا نستطيع أن نجد مكانا على الأرض فى عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة . ولا يجد فيلون حرجا فى أن يقول إن مذهب

هرقليطس فى الأضداد قد أخذ مباشرة عن سفر « التكوين » ، كما أن الصورة التى أعطيت عن الحكيم اليونانى مثلا هى نفس الصورة التى تجدها فى قصة أيوب . وهكذا نجد باستمرار أن الفلاسفة اليونانيين فى كل أفكارهم قد تأثروا تأثراً كبيراً بالتفكير اليهودى للمتمثل فى النصوص الدينية اليهودية الباقية .

ولكن لكى يفلح هذا المنهج ، ولكى يكون فى وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد فى الفلسفة اليونانية، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنها تحتوى جميعاً على هذه الأفكار التى أتت بها الفلسفة اليونانية . فباتخاذ منهج التفسير الرمزى يستطيع أن يبين هذه الحقيقة، وهى أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها فى الفلسفة اليونانية . وكل ماهنالك من فارق ، إنما هو فى صياغة الحقيقة الدينية فى الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة. وهذا المنهج الخطر جداً فى استعماله والذى يستعين به دائماً رجال الدين فى كل لحظة يجدون فيها النص الدينى لا يتلاءم فى حروفه ومعانيه الظاهرية ، مع ما يؤدى إليه التفكير العقلى ، هذا المنهج قد استخدمه، أو أساء استخدامه ، فيلون إلى أقصى حد . وهو يشبه النص بالجسم ، والمعنى الرمزى بالروح ، ويستطيع الإنسان أن يأخذ بواحد من الاثنين ؛ فهذا لا قيمة له فى الواقع فى نظر فيلون . ولكننا نراه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزى ، أو الروح ، على حساب الأصل الذى يؤخذ مباشرة من النص بحروفه . فهو وإن كان قد شعر بما هنالك من تعسف شديد ، بل وأحياناً كثيرة من مغالطة ظاهرة واضحة ، نجد أنه مع ذلك يأخذ بهذا المنهج الرمزى فى كل شىء تقريباً ، لأنه مضطر إلى هذا نظراً إلى ما هنالك من خلاف بيّن بين الفكر اليونانى والأقوال اليهودية ، وهو لا يعتمد فى هذا فقط على تأويل الألفاظ بحسب اللغة التى كتبت بها ، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى ، فنراه مثلا يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق ألفاظ يونانية ، مع أنه لا صلة مطلقاً من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية . بل وأكثر من هذا ، يذهب إلى حد اتخاذ الترجمة الخاطئة لبعض فصوله

التوراة كأساس لهذا المنهج الرمزى ، لأنه يجد فى هذه الترجمة الخاطئة ما يعينه أكثر على تطبيق هذا المنهج ، فليس بغريب إذن أن ينظر إلى هذه الترجمة اليونانية على أنها أصح من الأصل العبرى .

وقد قلنا إن فيلون شخصية لاهوتية قبل كل شىء ، وقلنا أيضاً إنه بدأ من الدين واستعان بالفلسفة ـ لا العكس، كما هى الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين، وإلى كل فيلسوف حقيق ؛ ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هى الأصل فى كل تفكير وهى التى تطبع الحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص ، ومن هنا كان علينا أن نبدأ ببيان الحقيقة الدينية عند فيلون ، أى بالناحية اللاهوتية فى تفكيره ، كى ننتقل منها فيما بعد إلى الناحية بالمعنى الضيق .

وهذا يبدو أول ما يبدو بأوضح صورة فى فكرة فيلون عن الله وهنا نجد لأول مرة فى تاريخ التفكير الدينى أو الميتافيزيقى فكرة اللامتناهى ، بوصف أنه أعلى درجة من المتناهى . فالحال قد انقلب هنا إلى الضد تماما عما كانت عليه الحال من قبل فى التفكير اليونانى : فقد كان اليونانى ينظر إلى اللامتناهى على أنه أحط درجة من المتناهى ، لأن المتناهى هو الذى له طبيعة وهو المحدود ، وماله طبيعة وما هو محدود أعلى درجة قطعاً من الشىء اللامتناهى ، غير المحدود بطبيعته . ولكنا نجد فيلون ـ وكان فى هـــذا خارجاً على الروح اليونانية ـ يقلب الوضع فيجعل اللامتناهى أعلى درجة من المتناهى على أساس أن اللامتناهى هو الذى يعم ويشمل كل متناه ، ومن حيث أن اللامتناهى هو الحاوى لصفات لا حصر لها ، بينما المتناهى هو الذى يشتمل على صفات محدودة ، أو نهائية ، وما هو أدنى فى الصفات هو قطعا أدنى فى الدرجة، كما أن ما هو أعلى فى الصفات أعلى فى الدرجة ـ لهذا فإن اللامتناهى ، أعنى الذى يشتمل على كثير جداً مما لا يتناهى من الصفات ، أعلى من المتناهى ، أى الذى يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات، ومن هذا التفسير لفكرة المتناهى وغير المتناهى (اللامتناهى) عند كل من التفكير اليونانى

وتفكير فيلون ، تجد أن مايقصده الواحد من المتناهى واللامتناهى ليس هو الذى يقصده الآخر . فاللامتناهى عند اليونان هو الذى لم يأخذ صورة بعد، أو الذى تكون صورته ناقصة، ويقبل اتخاذ أية صورة، والمتناهى هو الذى أخذ صورة معينة وأصبح ذا طبيعة معلومة . أما عند فيلون فإن اللامتناهى هو الذى لا يمكن حصر صفاته ، ولا يقصد به الذى لا توجد له صفة معلومة . والمتناهى هو المحصور الصفات، ولا يقصد به المعلوم الصفات. فيجب أن نلاحظ هذا الفارق بالدقة ونحن نفسر التفرقة بين المتناهى واللامتناهى عند كل من التفكير اليونانى وتفكير فيلون، أو التفكير الدينى من جهة أخرى بوجه عام:

والله ، لما كان هو اللامتناهى ، لأنه يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة أو الموجودة ؛ ولما كان من ناحية أخرى يشمل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لامتناهية ، ولما كان العقل الإنسانى من ناحية أخرى غير قادر على إدراك اللامتناهى — لهذا كله لا نستطيع فى الواقع أن ندرك الله . ولهذا نجد فيلون من ناحية ينظر إلى صفات الله بوصفها سلوبا ، ولكنا نجده من ناحية أخرى ينعت الله بصفات إيجابية؛ لأنه لابد له أن يحدد هذه الصفات السلبية على أساس فكرة لديه عن ماهية الصفات الثبوتية الواجبة لله، ولم يستطع فيلون أن يتخلص من هذا التعارض بين الصفات الثبوتية وبين الصفات السلبية ، ولهذا فسنشير فقط إلى أنه قال بكلتا الناحيتين دون أن يستطيع أن يحل هذا التعارض بين الاتجاهين ، لأنه كان فى الواقع إما أن يأخذ بالاتجاه السلبى فى تحديد صفات الله أو أن يأخذ بالاتجاه الإيجابى فى تحديد هذه الصفات . ولم يكن فى استطاعته أن يتخذ سبيلا ثالثا، إلا إذا كان ذلك على أساس التصاعد بين الصفات الإيجابية والصفات السلبية ، من حيث أن السلب تال بعد هذا للإيجاب ، ويكون السلب أو الصفات السلبية فى درجة أعلى من الإيجاب أو الصفات الإيجابية (الثبوتية) فن الناحية الأولى ، أى من ناحية الصفات السلبية التى ينسبها فيلون إلى الله ، يرى فيلون أن الله هو اللامتناهى فى مقابل المتناهى ، والحاوى فى مقابل المحوى ، والثابت

فى مقابل المتغير ، والدائم فى مقابل الزائل ، والكامل فى مقابل الناقص ، والأبدى فى مقابل الحادث أو المخلوق .

ولن يستطيع الإنسان أن يحدد صفات الله بطريقة أوضح وأكثر تفصيلا ، لأن كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لابد أن يكون مما هو فى نطاق عقله ، وما هو فى نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل المخلوق الناقص المتناهى ، وما يصدر تبعاً لهذا عن ذلك العقل يتصف بهذه الصفات المتنافية مع صفة اللامتناهى . وإذا قلنا عن الله إنه متصف بصفة ما ، فذلك يكون بطريقة سلبية باستمرار : فنقول عنه إنه فاضل أفضل من الفضيلة ، وخير أكثر خيراً من الخير ، وحكيم أكبر حكمة من الحكمة ، وقادر أكثر قدرة من القدرة ؛ وهكذا باستمرار : لا نستطيع أن نضيف إلى الله إلا هذه الصفات السلبية ، لأننا إذا أثبتنا له صفة إيجابية ، فقد أضفنا إليه صفات تتعارض تمام التعارض مع طبيعته . ولهذا نجد فيلون لا يريد أن يبقى على أية صفة من صفات الله ، بل ينعته بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة ἄποιος ، ويخرج كل الصفات الأخرى عن الله ، ولا يبقى له غير صفة واحدة هى صفة الوجود : فنحن نعرف أن الله موجود ، ولكننا لا نعرف مطلقاً كيفية هذا الوجود ؛ فهو إذن وجود بلا كيف ، لأنه ليس فى مقدورنا أن نحدد طبيعة هذا الكيف . ولذا يجب ألا نبقى من بين أسماء الله إلا على اسم واحد ، وهو الاسم الذى يدل على الوجود أعنى : « يَهْوَا » .

ولم يكن لفيلون أن يقول بهذه السلبية لله ، إلا لأن فى ذهنه نموذجاً على الأقل للصفات الإيجابية اللائقة به ، وهو قد اضطر على أقدر تقدير أن يضيف إلى الله صفة الوجود ؛ وكان مضطراً إلى هذا بطبيعة الحال لأننا لو سلبنا عن الله صفة الوجود ، فلن يكون ثمت داع بعدئذ للتحدث على وجه الإطلاق . ومهما يظهر فى فكرة الوجود بالنسبة إلى الله من تناقض يتنافى مع مقام الألوهية ـ إذا ما قرنا وجود الله على النحو الذى نفهم به الوجود الإنسانى ـ فإن فيلون ، واللاهوت السلبى

بوجه عام ، قد اضطر دئما إلى إضافة صفة الوجود إلى الله . ولذا كان على فيلون أن يقول بأن لله صفات ثبوتية إلى جانب الصفات السلبية التى ذكرناها من قبل . وهذه الصفات الإيجابية يجب أن يراعى فيها أولا وقبل كل شيء أن تكون ممثلة لكمال الله إلى أعلى درجة ، فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم ، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة ، وكذلك الحال فى بقية الصفات التى نعزوها إيجابياً إلى الله ، والمنهج الذى يجب أن يستخدم فى هذه الحالة هو منهج المماثلة أو التمثيل ، والتمثيل هنا ينسحب من الإنسان على الله ، فتضيف إلى الله الصفات الرئيسية التى تكوّن صفات الكمال فى الانسان .

ويعنينا خصوصا من بين الصفات الإيجابية التى يضيفها فيلون إلى الله صفتان : الأولى الخير ، الثانية القدرة . أما عن صفة الخير ، فيلاحظ أن فيلون ينعت الله بأن صفته الأولى والرئيسية التى تترتب بالنسبة إليها بقية الصفات هى صفة الخير ، فالله عنده مصدر الخير فى الوجود ، ولولاه لما كان ثمت خير . وهو هنا قد تأثر بأفلاطون حينما جعل من فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصور ، وتبعا لهذا القول أنكر فيلون أن يفعل الله القبيح ، فكل مايفعله الله خير ، وكل مايصدر فى العالم من شر لايمكن إضافته إلى الله ، لأن ما هو خير لايمكن أن يصدر عنه إلا الخير ، وإنما يصدر الشر عن عنصر مضاد لله ، وهذا العنصر ـ كما سنرى بعد قليل ـ هو المادة ، والصفة الثانية هى صفة القدرة ، وهنا يلاحظ أن فيلون قد حاول أن يجمع بين صفات الله عند الرواقيين ، وبين ما أتى به ـ والأديان جميعا ـ من فصل بين العالم وبين الله ؛ فهو ينظر إلى الله على أن له قدرة ؛ لأن الأصل فى الله دائما أن يفعل ، وفعله يسود العالم أجمع ، ولكن هذا الفعل ـ إذا ما أردنا أن نصون الفارق والهوة البعيدة بين الله وبين الحوادث أو المخلوقات ـ لابد أن نتصوره بطريقة من شأنها أن تحول بيننا وبين النظر إلى هذه القدرة بوصفها علة باطنة فى الموجود ، وإنما هذه القدرة عند فيلون قدرة عليا بها يتم حدوث الأشياء وتحركها وكل مايجرى فى الكون من أحداث.

ولكن ذلك لا يتم مباشرة بأن تتصل هذه القوة العليا بالمخلوق ، وإنما يتم ذلك عن طريق عدة وسائط . وهذه الوسائط هى القوى الإلهية . والقوة الإلهية عدة أنواع عند فيلون ، يُعنى بأن يذكر من بينها خصوصاً أربعة أنواع : فهو يذكر أولا الأنواع التى على مثال الصور الأفلاطونيـــة وهى التى تكون نماذج يخلق على غرارها ماهو موجود ، والقوى الثانية من نوع القوى العنصرية السائدة فى الطبيعة عند الرواقيين ، والنوع الثالث هو الملائكة فى المعتقدات اليهودية ، والنوع الرابع هو الجن فى المعتقدات الشعبية اليونانية . وعن طريق هذه القوى المختلفة يتصل الله ، أو فعل الله بالكون ، والله لا يدرك فى الواقع فى فعله من حيث هو فعل ، ولكن فى آثار هذا الفعل . والذى يعنينا خصوصاً فيما يتصل بنظرية الوسائط هنه ، « فكرة الكلمة » أو اللوغوس λόγος .

وتاريخ هذه الفكرة تاريخ شائق ؛ فقد تطورت كثيراً عند اليونان ، وعند اليهود وعند فيلون ، وعند المسيحية بوجه خاص . فهناك مقدمات تاريخية كثيرة لنظرية اللوغوس سواء فى الكتابات اليهودية وفى الفلسفة اليونانية . ففيما يتصل بالكتابات اليهودية نجد أن اللوغوس يذكر مراراً فى الكتب الأولى من التوراة كما يذكر فى كتاب « الحكمة » المنسوب إلى سليمان ، والذى كتب فى الواقع فى عهد الإمبراطور أغسطس ، على صورة الصوفيا أو الحكمة . ثم نجد بعد ذلك أن فكرة الكلمة قد لعبت دوراً خطيراً فى المسيحية عن طريق الإنجيل الرابع ، ولسنا ندرى على وجه التدقيق فى أى وقت كتب ، وإن كان الأرجح أن يكون قد كتب فى القــــرن الثانى وتحت تأثير فيلونى صرف ، ولو أن كثيراً من المؤرخين ممن يريدون أن يثبتوا أسبقية الإنجيل الرابع على أقوال فيلون فى الكلمة يقولون إن فيلون لم يكن الأساس فى فكرة الكلمة فى الإنجيل الرابع ، وإنما أضيفت ، انتحالا ، هذه الكتب التى تعبر عن فكرة اللوغوس إلى فيلون ، فالمصدر الأصلى سيكون حينئذ الإنجيل الرابع ، وليس العكس ؛ وبهذا الرأى قد أخذ بعض المؤرخين ، ولكن الراجح الآن أن فيلون قد قال وتوسع جداً فى مذهب

اللوغوس وأخذه عن مقدمات تاريخية يونانية ويهودية ، وأن الإنجيل الرابع هو الذى كتب تحت تأثير فيلون .

وأيا ماكان الرأى ، فإنه يشاهد أن اليهودية فى كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير فى تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس ، ولكن الأثر الحقيقى الأكبر فى هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية ، فنحن نجد من ناحية أن فكرة اللوغوس قد لعبت دوراً خطيراً جداً عند الرواقيين على أساس أنها القوة التى تحفظ الموجودات جميعاً أو على أنها العلة المشتركة المقومة لجميع الأشياء ، إلا أنه يلاحظ أننا لانستطيع أن نعد الرواقية وحدها هى المصدر لنظرية فيلون فى الكلمة ، فإن الكلمة عند فيلون تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية وبين المخلوق ، بينما نجد الكلمة عند الرواقية قد أصبحت هى الإله الأكبر وهى باطنة فى جميع الموجودات ، لامخلوقة ، وعلى هـذا فيجب أن نبحث عن مصدر آخر لفكرة الكلمة عند فيلون ، ونجد ذلك فى فكرة اللوغوس عند هرقليطس ، فهرقليطس قد قال باللوغوس على أساس أنه القانون الذى تجرى على أساسه أنواع التغير المتضاد فى الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن كان الانقسام بعد ذلك عند هرقليطس يصبح وحدة ، إذ قال بفكرة « هوية المتناقضين » coincidentia oppositorum ، إلا أن فكرة اللوغوس عند هرقليطس لاتكفى كذلك لتفسير العنصر الجديد ، الذى دخل نظرية فيلون فى الكلمة ، إذ أن الطابع الرئيسى لفكرة الكلمة عند فيلون هو أن الكلمة هنا أصبحت معقولة ، والمعقول فى هذه الحالة لايمكن أن يستخلص مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس بوصفه المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس بحسبانه مبدأ الفصل بين الأشياء ، ولهذا سنجد أن ثمت عنصراً ثالثاً مزدوجا قد أثر فى فيلون فى فكرته عن الكلمة ، وهذا العنصر الثالث المزدوج هو أفلاطون فى نظريته فى الصور ، ثم الفيثاغورية المحدثة فيما يتصل بفكرة الواحد. أما فيما يتعلق بتأثر فيلون بالرواقية فيلاحظ أنه كما يقول فلوطرخس ، قدنظر الرواقيون إلى الكلمة على أساس أنها الله وأنها القوة الحافظة لجميع الأشياء ، وأن هذه القوة تسود

الموجودات جميعا لأنها الحافظة لها كلها ، وفيلون يضيف إلى « الكلمة » هذه النعوت ، فهو ينعتها بأنها القوة السائدة فى الكون ، وبأنها حالة فى كل مكان ، وبأنها باطنة فى الموجودات وبأنها كقوة الحياة المتطورة فى الموجودات ، أو بتعبير رواقى ، أنها البذور أو العلل البذرية التى منها تنشأ الموجودات ، وتبعا لهذا ستكون « الكلمة » باطنة فى الكون ، وقوة لسنا ندرى بعد هل هى قوة معقولة أو ليست معقولة ، أما بالنسبة إلى المذهب الرواقى ، فإنها فى الواقع ليست قوة معقولة ، لأن المعقول بالمعنى الأفلاطونى أو الأفلوطينى لم يعترف به الرواقيون ، كما رأينا من قبل ، ويؤيد فيلون فكرة الكلمة مفهومة على هذا الأساس ، أى بحسبانها العلة الباطنة فى الموجودات ، بنفس الأدلة التى يسوقها الرواقيون من أجل إثبات « الكلمة » . فهو يقول ، كما يقول الرواقيون ، إن بالعالم خلاءاً ، ولكن هذا الخلاء الذى يوجد فى العالم من شأنه أن يجعل ثمت هوات وانفصالا وشقاقا بين الموجودات ، فما هى القوة التى تربط بين الموجودات المنفصلة فيما بينها وبين بعض مترابطة متحدة ؟ لا يمكن فى هذه الحالة إلا أن نفترض قوة سائدة فى جميع الموجودات ، من شأنها أن تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للوجود ، وهذه القوة هى « الكلمة » أو اللوغوس .

ولكننا نجد أن هذا المذهب فى « الكلمة » لا يمكن أن يتفق إلا مع مذهب يقول بوحدة الوجود ، أما المذهب الثنائى والذى يقول بالعلو المطلق أو العلو أيا كان بالنسبة إلى الله فى صلته بالكون ، مثل هذا المذهب لا يمكن أن يتفق وإياه أن يقال عن الكلمة إنها باطنة فى الكون على صورة قوة حالة فيه ، وهى هى فى الواقع الله ؛ فيجب إذن أن نبحث عن قوة تفصل ، أو من شأنها أن يتفق وإياها أن يكون ثمت انفصال ، بين الله وبين الكون أو المخلوق ؛ ولذا يأخذ فيلون بما قال به هرقليطس فى نظريته فى اللوغوس فاللوغوس عند هرقليطس هو مبدأ انفصال بين الأشياء المتضادة فى الكون وهذا الانفصال هو فى الواقع منشأ المخلوقات ، ومن شأنه أن يؤدى إلى الفصل بين القوة الخالقة والموجودات المخلوقة ، ولكن فيلون لا يذهب مع هرقليطس إلى أقصى نظريته : فإن هرقليطس فى

نظريته فى الوغوس يدعو نافى نهاية الأمر إلى القول بالاتحاد أو الهوية بين المتناقضات، ومن شأن هذا الطابع الجديد للوغوس، بوصفه مبدأ الانقسام، أن يجعل فى وسع الإنسان أن يقول بشىء من الهوية أو الامتزاج بين المخلوق وبين الخالق. لكن فيلون ينكر كل الإنكار قول هرقليطس هذا، إذ يرى من غير المعقول أن يضاف إلى الشىء الواحد - وفى آن واحد ومن جهة واحدة - صفتان متناقضتان، وبهذا يحتفظ فيلون لله بكل علوه. إلا أن اللوغوس - مفهوماً على هذا النحو، ولكى تكون ثمت ثنائية مطلقة، ولكى يقوم اللوغوس بمهمته الرئيسية - يجب ألا يكون قوة مادية، بل قوة عاملة ومعقولة، ولهذا نجد فيلون فى نهاية الأمر يحيل اللوغوس الرواقى إلى معقول أفلاطونى. وهو هنا قد تأثر كل التأثر بفكرة الصور الأفلاطونية، واللوغوس هنا نجده متخذاً صورتين : صورة متأثرة كل التأثر بالفيثاغورية المحدثة، وصورة أخرى متأثرة بالأفلاطونية. فمن ناحية التأثر بالفيثاغورية المحدثة، نجد فيلون يقول إن اللوغوس هو الواحد، ولكنه لا يذهب مع الفيثاغوريين المحدثين إلى القول بأن الواحد هو الله، وإن كنا نجد كثيراً من العبارات تؤذن بمثل هذا القول عند فيلون. ثم ينظر مرة أخرى إلى « الكلمة » على أساس فكرة العدد ٧ عند الفيثاغوريين المحدثين، إذ يرى الفيثاغوريون المحدثون انقسام العالم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور وسيكون هذا النور، أو سيستبدل فيلون بهذا النور اللوغوس فاللوغوس هو القوة السابعة المتوسطة بين الله وبين الكون.

إلا أنه يلاحظ أن فكرة اللوغوس هنا غامضة كل الغموض، كما نجد أن وظيفتها الرئيسية تكاد تنحصر فى الصفات الأخلاقية التى تضاف إلى اللوغوس، فيقال عن اللوغوس إنه الفضيلة أو الحكمة، ولكن التأثر الحقيقى الذى أخذه فيلون فى فكرته عن اللوغوس كان صادراً إليه من أفلاطون: فاللوغوس أصبح معقولا كالصور أو هو مجموع الصور. وعلينا بعد أن نحدد صلة هذا اللوغوس بالله ثم بالكون. وهنا نجد فيلون قد اتخذ موقفاً ثنائياً فيه تناقض، هنا كالحال تماماً فيما يتصل بصفات الله فنحن نجده

من ناحية ، يريد أن يحتفظ لله بالعلو ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله وبين اللوغوس حتى يكون فى وسعه بعد هذا أن يبين وظيفة هذا اللوغوس من حيث تكون الأشياء . فيلاحظ أولا أن فيلون ينعت اللوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات ، وإنما هو فى مركز بين بين ، من هذه الناحية ، بين الله وبين المخلوقات . لأنه من ناحية قد ولده الله ، أو هو ابن الله ، وتبعاً لهذا سيكون له بدء ، ولكن هذا البدء يجب ألا يفهم بالمعنى الزمنى ، وإنما البدء هنا يفهم من حيث المرتبة فى الوجود فحسب . أعنى أن البدء وجودى ، بمعنى أن اللوغوس صادر عن الله ، وهذا الصدور يمكن أن يفهم على طريقتين ، فهما يظهر هذا التناقض الواضح فى فهم فكرة اللوغوس عند فيلون . فتارة نرى فيلون يقول عن اللوغوس إنه صفة من صفات الله هى العلم ، وتبعاً لهذا هو جانب من جوانب الله وشىء باطن فيه . ولكننا نجد فيلون من ناحية أخرى يذكر عن اللوغوس أنه صادر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة حالة فيه ؛ وإنما هو شىء قد صدر عنه ، وانفصل وفى مرتبة دنيا بالنسبة إليه . والقول الأول يؤذن بالهوية بين اللوغوس وبين الله ، والقول الثانى يحتفظ بهذا الانفصال بين الله وبين اللوغوس . وهنا نجد الشراح والمؤرخين يختلفون كل الاختلاف فى فهمهم لهذا التناقض . فنهم من يريد أن يمحو هذا التناقض ومنهم من يقول بوجود هذا التناقض مهما حاول الإنسان من محاولات مختلفة لرفعه أما أصحاب الرأى الأول فيرفعون هذا التناقض بأن يفرقوا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية ؛ ويهيبون هنا بتفرقة نجدها عند فيلون فيما يتصل بالإنسان . ففيلون يذكر أن الكلام عند الإنسان ينقسم إلى قسمين : كلام نفسى وهو الذى يكون عبارة عن تصورات ذهنية ، لا يعبر عنها فى الخارج بأصوات ، وكلام خارجى يعبر عنه فى الخارج باللفظ أو الصوت ، وتبعاً لأصحاب هذا الرأى سيكون كلام الله منقسما إلى هذين القسمين : إلى كلام نفسى هو اللوغوس بحسبانه العلم كصفة من صفات الله ، وإلى كلام خارجى هو اللوغوس بوصفه الصورة المعقولة التى هى نموذج للأشياء ،

أما أصحاب الرأى الثانى فينكرون وجود مثل هذه التفرقة عند فيلون ، إذ يقولون إنه لا يتحدث مرة واحدة عن هذه التفرقة بين الكلمة النفسية والكلمة الخارجية . وإنما يجب أن يظل هذا التناقض كما هو ، وكما هى الحال فى كثير من أقواله .

أما فيما يتعلق بالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، فإننا نجد هذه الصلة على نوعين وذلك لاختلاف المصدر الذى صدرت عنه نظرية فيلون فى اللوغوس . فالمصدر الأفلاطونى لنظرية اللوغوس عند فيلون يجعله يتصور اللوغوس على أنه مستودع الصور والنماذج العليا التى على أساسها تنشأ الأشياء ، والأثر الرواقى فى فكرة اللوغوس جعله يقول إنه القوة الحالة فى الأشياء ، والتى بها يتم كل تغير وحركة فى الوجود . وعلى هذا فإن اللوغوس يمكن أن ينظر إليه من ناحية على أنه مجموعة صور معقولة أو بوصفه أحد المعقولات ، ويمكن أن ينظر إليه من ناحية أخرى على أنه قوة . إلا أنه يلاحظ أن اللوغوس عند فيلون يتخذ مظهر الفردية . وهذا لا يمكن أن يتفق مع النظرة الثانية . لأنه إذا كان اللوغوس منفصلا عن الكون ، وشيئا مفرداً مستقلا بذاته ، فإنه لا يمكن أن يعد كقوة فيه . هذا إلى أن فكرة الصور إذا ما أضيفت إلى اللوغوس ، لا تخلو هى الأخرى من تناقض ، لأنها لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا كانت حالة فى الأشياء ؛ ومعنى هذا أننا سنضطر فى كلتا الحالتين إلى أن ننظر إلى اللوغوس على أنه ليس مستقلا قائما بذاته .

وكل هذه المسائل المتعلقة بالصلة بين اللوغوس وبين الله ، وبالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، مصدرها الفكرة الرئيسية التى أدت إلى القول باللوغوس . فالأصل فى هذه الفكرة فكرة الوسائط ، لأن ما يرمى إليه فيلون من وراء فكرة اللوغوس هو أن يقول من ناحية بوجود هوة لا تكاد تعبر بين الخالق والمخلوقات ، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه الهوة ؛ وذلك عن طريق عدة وسائط ؛ لكى يتيسر حينئذ أن يأتى فعل من جانب الخالق نحو المخلوق ؛ وهذه الوسائط هى ما سماه فيلون باسم

« القوى الإلهية » . وهذه القوى الإلهية يتصورها فيلون تارة على النحو الأفلاطونى ، وأخرى على النحو الرواقى ، وثالثاً على نحو للملائكة فى الديانة اليهودية ، وأخيراً على نحو الجن فى الديانة اليونانية .

إلا أنه يلاحظ أننا نجد نفس التناقض ، أو الاختلاف ، الذى وجدناه من قبل فى فكرة اللوغوس ، متمثلا فى فكرة هذه « القوى الإلهية » المتوسطة بين الخالق والخلق . وذلك أننا نجد فيلون يذكر عن القوى الإلهية أنها قوى موجودة فى ماهية الله ، وتكاد تعد كأقانيم له ، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن النظرة الأخرى القريبة من الرواقية تضطره إلى جعل هذه القوى حالة فى الأشياء ، حتى يمكن أن تؤثر فيها ، خصوصاً أن الفكرة الرئيسية التى أدت إلى القول بها إنما صدرت عن دافع تفسير تأثير الخالق فى الخلق ، فكان ضرورياً تبعاً لهذا أن تكون ثمت ملامسة مباشرة بين هذه القوى وبين المخلوقات . وعلى كل حال فإن هذا التناقض لا نستطيع رفعه، كما هى الحال بالنسبة إلى بقية أجزاء مذهب فيلون ، وكل ما نستطيع فعله أن نفسره بنفس الوسيلة التى فسرنا بها التناقضين الأسبقين، ونعنى بها كون المصدر الذى صدرت عنه نظرية الله ونظرية القوى الإلهية واللوغوس مزدوجا ، فهو الافلاطونية من ناحية ، والرواقية من ناحية أخرى . أما الصورة التى تصور عليها هذه التأثرات فهى تارة تكون يهودية ، وأخرى يونانية شعبية .

وأهم هذه القوى الإلهية اثنتان : قوة الخير ، وقوة القدرة . فقوة الخير هى القوة الخالقة والتى يتم بها الإيجاد . أما قوة القدرة فهى التى بها يهيمن الله على العالم ويحكمه ، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالمالك أو الحاكم المسيطر على العالم . وعن هاتين القوتين ، أو بالإضافة إليهما تكون القوة الثالثة ، قوة اللوغوس . أما الصلة بين اللوغوس وبين هاتين القوتين فهى مضطربة أيضا : فنحن نجد فيلون يذكر تارة أن اللوغوس بين قوتى الخير والقدرة ، كما نجده تارة أخرى يقول إن اللوغوس يتضمن كل القوى الإلهية .

وهذا أهم ما أتى به فيلون فى فلسفته الجديدة. ففكرة اللوغوس قد بحثها لأول مرة بحثا دقيقا مفصلا ، وبحثها على أساس جديد يختلف عن الأساس الذى درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونانيين المتقدمين[1] .

وننتقل من فكرة اللوغوس ومن الله إلى بيان طبيعة العالم فنجد أولا أنه لما كانت الغاية الرئيسية والدافع الأكبر لفيلون فى نظريته عن الله وعن اللوغوس ، أن يثبت وجود هذا الفارق الكبير بين المتناهى واللامتناهى ، ويقول عن اللامتناهى إنه خير ولا يفعل إلا الخير وإنه أزلى أبدى، فلابد من أجل أن يفسر فيلون وجود هذا الموجود الفانى أن يقول بوجود عنصر آخر هو الذى يحدث به هذا الفناء فى الوجود ، وهذا العنصر الآخر قد أخذه فيلون عن أفلاطون وعن الرواقية . والصفات التى يمتاز بها هذا العنصر الآخر مضادة تماما للصفات التى يتصف بها اللامتناهى . فاللامتناهى هو الأزلى الأبدى ، وهو الخير ، وهو الفاعل باستمرار وهو الحى ، أما العنصر الجديد ــ وهو المادة ــ فهو الميت المتغير القابل ، ومبدأ الشر . فلكى نستطيع أن نفسر وجود الشر فى العالم أو الكون، لابد أن نقول بوجود المادة فى كل ما يفعل الشر . أما الله فيستحيل عليه الشر ، وكذلك الفناء ينشأ عن المادة ، أى أننا نستطيع أن نفسر جميع الصفات السلبية عن طريق المادة .

ولا يعنينا كثيراً أن نتحدث عن نشأة الكون عند فيلون ، لأن كلامه هنا كلام غامض جداً ، ويقدم لنا صورة بَدائية ناقصة لما سيكون عليه هذا المذهب من بعد عند أفلوطين ، وإنما ننتقل مباشرة إلى الكلام عن نظرية فيلون فى الأخلاق .

فنجد أن الغاية من الفلسفة عند فيلون هى أن تكون مؤدية إلى الخلاص . والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الدينى ، أعنى تخلص المتناهى من حالة التناهى للوصول إلى حالة اللاتناهى ، وهو ما سيعبر عنه فى المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة . وإذا كانت تلك غاية الفلسفة ، فعلينا أن تبين لنا الطريق المؤدى إلى هذا الخلاص . وهذا الطريق هو إمكان عودة الفانى إلى حالة اللامتناهى ، ويمكن أن يُسلك فى مرحلتين :

مرحلة الشك ، ثم مرحلة التصوف ؛ وكل تصوف من هذا النوع إنما تسبقه دائماً حالة شك ، ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن أن يقوم على هذا الأساس ، أى على أساس فكرة الشك . وذلك أن الإنسان فى نظرية للمعرفة ، إنما عليه أن ينظر فى نفسه ، فإدراك المرء لذاته ، هذا القول الذى قاله سقراط ، يجب أن يكون نقطة البدء فى كل تفسير فلسفى . وحينما يبحث الإنسان فى ذاته ، يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط ، فالحواس تخدع الإنسان ، والمعرفة اليقينية لا سبيل إلى الوصول إليها ، وبإيجاز المعرفة غير ممكنة ، وكل ما نصل إليه هو اقتناعنا بأن الذات الإنسانية فانية متناهية ، كلها نقص ، وكلها شر . وكذلك سنصل إلى هذا عينه بالنسبة إلى بقية الأشياء . وحينئذ ندرك أن هذا العالم وهم ، وأنه لا قيمة إطلاقاً لأى شىء موجود به ، أو بعبارة موجزة ، ندرك أن العالم زائل وفان ومتناه ، فيدفعنا هذا إلى البحث عن وسيلة « للخلاص » ، لأننا لم نفعل هذا فى الواقع ، ولم نقل به ، إلا لكى يكون وسيلة إلى تحصيل « الخلاص » ، وتحصيل « الخلاص » إنما يتم بأن يتجه الإنسان إلى التشبه بالله : ذلك أنه يجب على الإنسان من أجل أن يتخلص من الحال التى هو عليها أن يفنى بنفسه فى الله ، فلا يمكنه أن يجد الخلاص إلا بالفناء فى حضن الألوهية . وهذا « الفناء » يتم عن طريق التصوف . ولا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه إدراكاً مباشراً ، لأن الله يظهر أمام الإنسان مباشرة ، ودون حاجة إلى وسائط . ولهذا نجد فيلون لا يعطى أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط ، وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة ، وهذا الإدراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية ، ففى حالة الوجد الصوفى يستطيع المرء أن يعاين الله

والسبيل إلى السلوك فى هذا ثلاثى . فهو يكون أولا عن طريق المجاهدة ، وثانياً عن طريق العلم ، وثالثاً عن طريق اللطف الواهب للقداسة ، كما سيُعبر عن ذلك فيما بعد فى المسيحية . والدرجة الأولى هى أدنى الدرجات ، ولذا لا تليق فى الواقع إلا بالمريدين ، فهى أدنى من التعليم أو العلم ، لأننا فى حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص

بطريقة واعية ، فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدية إليه؛ وهي في مرتبة أدنى من « اللطف الواهب للقداسة » ، لأن هذا النوع الأخير يأتي إلى الإنسان مباشرة عن الله ، دون أدنى حاجة إلى المجاهدة ، كما أنه مرتبة عليا من المعرفة ، ولهذا يقول فيلون : إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والسالكين ، أما الدرجة الأخيرة فمن شأن « الكُمّل » . ويرى أنه لكي يصل الإنسان إلى هذه الدرجة الأخيرة ، لا بد له أن يكون بطبيعته موهوباً من العناية الإلهية . ويصف لنا فيلون التجربة التي يقوم بها الانسان في هذه الحالة الأخيرة ؛ ولكنه يقول لنا إن المهم في هذه الحالة هو أن يجرب الإنسان ويتذوق ، لا أن يعرف ويحدد . ولهذا فإن تحديد هذه الحالة من العسير جداً ، وإنما يجب أن يتذوق الإنسان ويعاين بنفسه ، أي يجب أن يحيا هذه التجربة بنفسه . وفي هذه الحالة الأخيرة يكون الإنسان في حالة طمأنينة مطلقة ، وفيها ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل . وهذه هي الدرجة العليا التي ينشدها الإنسان من أجل « الخلاص » ، إذ يكون الإنسان بلا كيفيات وبلا أفعال . وهذا المثل الأعلى من الطمأنينة المطلقة ، هو ما يسعى إلى تحقيقه ، أو ما يجب أن يسعى إلى تحقيقه الفيلسوف أو الحكيم عند فيلون .

* * *

وإذا نظرنا نظرة إجمالية إلى مذهب فيلون ، وجدنا أن هذا المذهب قد أتى بأشياء تختلف كل الاختلاف عما ألفناه من قبل في الفلسفة اليونانية . فنحن نجد أن المعرفة والفلسفة لا تقصد هنا لذاتها ، ومن أجل إقامة مذهب فلسفي ، وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة . فالأصل هو الديانة اليهودية ، وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلي غير وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها ، بينما كانت الحال على العكس من هذا تماماً عند جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، فالأصل في الفلسفة اليونانية وفي كل فلسفة أن تبدأ من التفكير العقلي المجرد .

ولكنا نجد هنا ـ لأول مرة ـ أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعدة

حقائق ، ثم يحاول بعد هذا أن يفسرها : فالأصل هنا هو الإيمان ، والتعقل تال له .
والحال هنا هي الحال التى توجد دائماً بالنسبة إلى كل فلسفة لاهوتية ، وهى الحالَّ التى
تعبر عنها العبارة المشهورة credo ut intelligam : « أومن لأتعقل » . كما أنه يلاحظ
من ناحية أخرى أن الناحية الذاتية قد طغت إلى حد كبير جداً على الفلسفة ، فأصبح
المثل الأعلى للفيلسوف أن ينطوى على نفسه ، وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة ، وهو
المثل الأعلى الذى يختلف عما رسمه الفلاسفة اليونانيون السابقون، وخصوصاً فيما قبل
أرسطو . ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى إخراج فيلون من هذا التيار اليونانى خصوصا
وأنه يجد فيلون قد تأثر بالعناصر الشرقية أكثر من تأثره بالعناصر اليونانية الخالصة
وخصوصا أيضا أن فيلون قد عنى بوجه خاص بأن يفسر العقائد التى أتت بها الديانة
اليهودية،ولم تكن تعنيه الفلسفةاليونانية فى ذاتهابقدر ما يعنيه تفسير المعتقدات الدينية
اليهودية . كما أن من الممكن أن نرجع أكثر أقوال فيلون إلى الديانات الشرقية بوجه
عام ، ومن هنا يقول أصحاب هذا الرأى إن فيلون أحرى بأن يوضع فى نطاق فلسفة
شرقية منه فى نطاق فلسفة يونانية .

ولكننا نجد فريقا آخر يقول إن فيلون لم يفعل فى الواقع أكثر من أنه لخص وجمع
فى نفسه بين جميع التيارات السابقة عليه ، وكانت فلسفته نتيجة منطقية لتطور الفلسفة
اليونانية ، خصوصا فى القرنين الثانى والأول قبل الميلاد ، وعلى هذا نستطيع أن نعد
فيلون نهاية لتطور منطقى مستمر ، كما يقولون أيضا إن مسألة تأثر فيلون بالديانة
اليهودية يجب ألا يغالى فيها كثيراً ، لأنه لم يستخدم فى الواقع من الديانة اليهودية أكثر
من هذه التعبيرات المختلفة التى صيغت فيها ، فقد يكون الشكل أقرب ما يكون إلى
اليهودية ، ولكن المضمون والمادة يونانى صرف ، فلا يجب أن ننخدع إذن بهذا
الشكل كى ننكر طبيعة الموضوع عنده ، ومع هذا فإننا نميل إلى القول بالرأى الأول
لأننا نجد عند فيلون فى الواقع خروجا على التقاليد الأساسية والخصائص الرئيسية المكونة
للروح اليونانية ، فهذه النزعة إلى التفرقة المطلقة بين اللامتناهى وبين المتناهى ، وهذا

التفسير لفكرة المتناهي واللامتناهي من حيث مرتبة الوجود بالنسبة لكل منهما، ثم الاتجاه الصوفي الصرف في الحياة العملية والاتجاه الذوقي في نظرية المعرفة ، كل هذا بالإضافة إلى هذه الحقيقة ، وهي أن الجزء الأكبر جداً من أبحاث فيلون إنما دار حول تفسير النصوص الدينية ، وأن اليهودية قد وجدت نفسها إبان ذلك العصر في حاجة إلى الدفاع عن نفسها بإزاء الأفكار اليونانية التي غزتها - كل هذا يجعلنا نرجح أو نؤكد أن فيلون يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية ، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية ، ونعني بها الحضارة السحرية أو العربية .

الأفلاطونية المحدثة

فى القرن الأول قبل الميلاد ، وفى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد ، نشاهد تياراً جديداً يغزو الفكر اليونانى ويكاد يتميز تميزاً شديداً جداً عما كان قبله من تيارات فى الفلسفة اليونانية ، ويتميز بنوع خاص لأننا لانستطيع بدقة أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية . وهذا التيار الجديد قد بلغ أوجه عند شخصية فلسفية تعد من الطراز الأول من بين الفلاسفة الذين عرفتهم الإنسانية جميعاً ، ونعنى بها شخصية أفلوطين . وقد رأينا من قبل طرفاً من ممثلى هذا التيار وإن كنا لم نتوسع فيه، فقد رأينا فيلون وهو أهم ممثل سابق على أفلوطين لهذا التيار الجديد ، وأشرنا إشارات غامضة إلى النزعة الفيثاغورية المحدثة وإلى الأفلاطونيين الذين ظهروا فى ذلك العصر وحاولوا أن يجددوا الفلسفة الأفلاطونية . لكن أفلوطين قد بز هؤلاء جميعاً ، حتى إننا لنجد الفارق كبيراً جداً بين ماوصل إليه فى أبحاثه ، وبين ماانتهى إليه هــؤلاء المتقدمون . فلئن كنا نجد أصحاب هذه التيارات المتقدمة السالفة على أفلوطين يحاولون أن يرتفعوا بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة ، فإنه يلاحظ مع ذلك أنهم لم يصلوا فى هذا إلى القول بوجود علو مطلق من جانب « الواحد » أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ماكانت هذه المخلوقات ، عقلية أو مادية ، فإنهم لم يزالوا يخلطون بين الله أو الأول وبين المعقولات الأولى . لكن أفلوطين هو الذى استطاع لأول مرة أن يفصل فصلا تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء . ثم إذا كان هؤلاء السابقون من الفيثاغوريين والأفلاطونيين المجددين قد عنوا أيضاً بإيجاد وسائط بين الأول وبقيـــة الموجود ، وإذا كانوا قد حدوا الله ، ولكن بتحديدات أقرب ماتكون إلى صفات السلب ، فإنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يفصلوا القول فى هذه الوسائط ، وأن يبينوا كيف ينزل الإنسان بالتدرج من

الواحد حتى المادة . وإنما أفلوطين هو الذى استطاع أن ينظم هذه الوسائط على صورة نظام محكم الأجزاء ، يقوم على تصاعد عقل مرتب ، بينما قنع هؤلاء السالفون بما قدمه لهم الدين اليونانى الشعبى فى فكرة « الجن » هذا إلى أنه وإن كان هؤلاء المتقدمون قد حاولوا بعض الشىء أن يفنوا المادة وأن لا يجعلوا لها وجوداً مستقلا بجوار الله ، على أساس أن هناك مبدأين أصليين هما الله والمادة أو الصورة والهيولى ، فإنهم لم يستطيعوا أن يصلوا إلى الغاية المطلوبة والتى يقوم عليها فى الواقع كل هذا البنيان ، ونعنى بها اشتقاق المادة من « الأول » أو من الله ، بإفناء الهيولى إفناء تاما فى الصورة وإنما الذى فعل هذا أفلوطين : فهو الذى جعل الوجود المادى شيئاً صادراً ومشتقا عن الوجود الأول أو وجود الله ، وإن كان هذا الوجود المادى فى الطرف الآخر من الوجود العقلى .

هذا إلى أن مذهب هؤلاء المتقدمين لم يكن مذهباً بمعنى الكلمة ، أى نظرة فى الوجود متناسقة الأجزاء مترابطة منطقيا فيما بينها وبين بعض ، وإنما كان أقرب ما يكون إلى أفكار متناثرة ذات طابع عام هو الذى يعطيها هذا الاتجاه الجديد ، كما أن العناية بالناحية الطبيعية من البحث الفلسفى كانت ضئيلة إلى أبعد حد لدى هؤلاء ، ومن ثم لا يمكن القول بأنهم استطاعوا أن يكونوا مذهبا كاملا فى الوجود ، من حيث أنهم لم يبحثوا فى هذا الوجود الطبيعى ، أو على الأقل لم يحلوا هذا الوجود الطبيعى فى الوجود المعقول ، من أجل أن يكون بحثهم فى الوجود شاملا لكل أجزائه . وإنما جاء أفلوطين ففعل هذا على الصورة الكاملة وقدم مذهبا فى الوجود متناسب الأجزاء شاملا لكل نواحيه .

ومن هنا كله نستطيع أن نستخلص أن أفلوطين يكوّن من هذه الناحية اتجاها واضحا متمايزاً إلى حد بعيد جداً عن الاتجاه الذى اتجهه هؤلاء المتقدمون . وأقربه من هؤلاء إلى أفلوطين فيلون ، فقد حاول أن يكمل النقص الذى أشرنا إليه عند هؤلاء المتقدمين . ففيما يتصل بفكرة الله نجد فيلون قد عنى بأن يميز تمييزاً يكاد يكون تاما بين الأول وبقية الوجود ، وهو من أجل هذا ارتفع بفكرة الله عن كل تحديد إنسانى

لكى يبقى لهذه الفكرة كل صفاتها ولا يدع فيها مجالا لنفوذ اللاموجود أو المادة أو ماهو جدير بالمخلوق وليس جديراً فى الواقع بالأول المبدع . ومن هنا فقد رأينا عند فيلون أن الاتجاه فى صفات الله كان أميل إلى الناحية السلبية منه إلى الناحية الإيجابية وعنى إلى جانب هذا بتحديد الوسائط بين المبدع الأول وبين بقية الأشياء : فجعل هناك قوى إلهية ، ثم قال بفكرة اللوغوس على أساس أنه ـ على أرجح تفسير ـ القوة العليا الإلهية فيها ـ فإنه لم يزد على ذلك كثيراً . وهنا يلاحظ أن ثمت اختلافا بيناً مع ذلك بين فكر فيلون وفكر أفلوطين ، فنقطة البدء عند كلا المفكرين ليست واحدة ، إذ نقطة البدء عند أفلوطين هى البحث فى الفلسفة من أجل تحصيل الحقيقة بصرف النظر عن المعانى السابقة المتصلة بتيار ما ؛ بينما الحال على العكس من هذا عند فيلون فقد بدأ بالحقيقة الدينية ، ولم يأخذ فى الواقع بسبيل الفلسفة إلا من أجل أن يكون معينا على الحقيقة الدينية ؛ فالأرجح أن يقال إن الدين هو الأصل ، وما الفلسفة إلا خادم للدين . وقد كان لهذا أثره الكبير فى تفكير فيلون حتى فى هذه المسائل التى قلنا بأن ثمت تشابها كبيرا فيها بين فيلون وأفلوطين ، فقد تذبذب فيلون بين فكرة الله المشخص التى قدمتها له الديانة اليهودية وبين فكرة الله المجرد الذى لا يمكن أن يسمى ، لأن أى نعت أو صفة له من شأنها أن تقلل من كمال هذه الفكرة . وكان من شأن هذا التذبذب أن جاءت فكرة الله عند فيلون هجيناً ، لأنها خليط من التصور اليهودى ، والتصور الأفلاطونى اليونانى الصرف . كما أن فيلون قد خضع فى تأثره ، إلى جانب هذا لتيارين فلسفيين متعارضين هما الأفلاطونية والرواقية ، والمذهب الأول مذهب تصورى بينما الثانى مذهب ديناميكى فعلى ، ومن هنا كان الاختلاط الذى أشرنا إليه أيضا عند كلامنا عن فيلون ، مما أدى إلى وقوعه فى كثير من التناقض ، خصوصا وأنه كان مضطراً إلى هذا لأنه كان يريد أن يتصور هذا الإله على أساس يقرب من اليهودية ومن فكرة الشعب المختار عند الله . وكان يؤيد هذا الاتجاه فكرة « النوس » الكلى أو العقل الكلى عند الرواقيين ، مما من شأنه أن يجعل الناحية العقلية فى الله أكبر

سيادة من الناحية الأخرى وهى الناحية التصورية العقلية . هذا إلى أن فكرة الوسائط عند فيلون لم تكن واضحة كل الوضوح ، فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التى بها تتكون الأشياء ابتداء من الله أو المبدع الأول ، فلئن قال بالمفارقة المطلقة أو ما يشبه هذا فيما بين الله وبين بقية الموجود ، فإنه لم يستطع أن يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية إلى الله ، ولهذا رأيناه تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات الله ، وبالتالى لا تنفصل عنه ، وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس بحسبانه أقنوماً ؛ وهذا الأقنوم يوصف حيناً بأنه جزء من الله ؛ وحيناً آخر بأنه مستقل عنه . ثم لا يبين لنا بوضوح كيفية الخلق ، ويخلط كثيراً بين اللوغوس وبين « الصوفيا » ، وما شاكل هذا من القوى الإلهية الأولى التى قال بها .

أما أفلوطين فقد استطاع أن يبين فى دقة وإحكام كيفية « صدور » الموجودات عن الله ، وأن يبين كذلك آثار هذه القوى الإلهية فى الأشياء ، ويرتب هذا كله فى نظام منطقى معقول يكاد يكون نسيجاً واحداً محكم الأجزاء . هذا إلى أن فيلون ، وإن كان قد قال بأخلاق متأثرة بأخلاق الرواقية ، كما قال كذلك بفكرة « الكشف » والوجد وعدّ التجربة الصوفية هى الأساس فى كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هى الدرجة العليا ـ فإنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية ، ولم يفصّل القول فى ماهية الكشف وحدوده ، وعلى أى نحو يكون ، ولم يبين بوضوح ـ لأنه لم يكن ذاتيا بدرجة كافية ـ حالة هذه النفس المطمئنة وقيام الإنسان بواجبه الأخلاقى بأن يفنى فى الله ، وما عدا هذا من مسائل متعددة سنعرض لها عند الكلام عن أفلوطين . أما أفلوطين فإنه وإن كان قد تأثر بعض التأثر بالأخلاق الرواقية ، فإنه انتهى إلى عد التجربة الصوفية ، تجربة الوجد ، هى الغاية النهائية التى يجب أن تتحدد تبعاً لها وتترتب عليها كل المقدمات المؤدية : فمنذ البدء كان مزاج هذه التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة ، وبالتالى

الأساس لكل نظرية فى المعرفة ، كما أنه لأول مرة وإلى الدرجة العليا ، استطاع أن يبين ماهية هذه التجربة ، وأن يحددها كل التحديد ، وأن يبين مافيها من جانب ذاتى ومافيها من جانب علوى يأتى عن طريق الله .

وهكذا نستطيع أن نستخلص من هذا كله أن أفلوطين كان متمايزاً تمايزاً كبيراً جداً من كل المذاهب السابقة ، وأنه يجب أن يوضع فى تيار جديد يعد هو نقطة البدء فيه ونقطة النهاية فى الواقع، هو تيار الأفلاطونية المحدثة؛ وهذا التيار يكون القسم الرابع أو الدور الرابع من أدوار تطور الفلسفة اليونانية . إلا أن هاهنا مشكلة خطيرة تتعلق بالصلة بين هذا التيار وبين الروح اليونانية . فالمؤرخون جميعاً ـ تقريباً ـ قد اعتادوا حتى اليوم أن ينظروا إلى هذا التيار بوصفه تطوراً منطقياً للفلسفة اليونانية فى العصور المتقدمة مباشرة ، وبالتالى أن يضيفوه إلى الحضارة اليونانية وإلى الروح اليونانية ، بوجه عام . وعلى رأس أصحاب هذا الرأى تسلر ، الذى حاول أن يبين فى كثير من الجهد والتدقيق ماهنالك من تشابه كبير جداً بين الفلسفة اليونانية التالية لأرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة ، وقد بنى كلامه فى هذا خصوصاً على بيان التطور الذى انتهت إليه الفلسفة اليونانية وعد هذا التطور مؤذناً كذلك ـ لما له من تشابه كثير مع الأفلاطونية المحدثة ـ بقيام هذه الفلسفة الجديدة . ولكنا نرى مع ذلك أنه وإن كان ثمت تشابه كبير بين الفلسفة التالية على أرسطو وبين الفلسفة الجديدة ، فإن الفروق بين الاثنين ، مما يمس جوهر كل واحدة منهما، تجعلنا نرجح أن تكون هذه الفلسفة الجديدة منتسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة، ونعنى بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشبنجلر : ذلك أن الرمز الأولى للحضارة العربية أو السحرية هو الذى يطبع بطابعه كل أجزاء الفلسفة الجديدة، وماهنالك من مظاهر يونانية لهذه الفلسفة إنما هو فى الواقع مظاهر فحسب لا تمس الجوهر فى شىء ، ونعنى به الروح السائدة فى هذه الفلسفة الجديدة . هذا إلى أنه يلاحظ أن الحضارة الجديدة ليست حضارة خالصة قد اعتبرت الرمز الأوّلى لروحها فى صفائه وعمومه ، وإنما قد دخلت فى هذه

الحضارة - الظاهرة التي يسميها اشبنجلر ظاهرة «التشكل الكاذب». إذ ضغطت الحضارة القديمة، ونعني بها الحضارة اليونانية الرومانية، على الحضارة الجديدة الناشئة فصبتها في قوالب يونانية رومانية قديمة. وبهذا ظهرت تلك الحضارة بمظهر يوناني روماني عاجعل الخلط بين كلتا الحضارتين سهلا قريباً، وهذا هو الذي يفسر ماهنالك من تشابه كبير بين فلسفة أفلوطين وبين مظاهر الروح اليونانية في الفلسفة التالية على أرسطو بل وفي فلسفة أفلاطون وأرسطو. فالذي يميز هذه الفلسفة الجديدة بنوع خاص هو فكرة إضافة الأشياء إلا قوى خفية وإيجاد نظام عالمي على أساس هذه القوى الخفية، ونظرة في الوجود تسودها التجربة السحرية الصوفية. ولو أننا نظرنا في الفلسفة الجديدة لوجدنا أنها تمتاز امتيازاً كبيراً جداً من الفلسفة اليونانية الحقيقة، بهذا الجانب الذاتي - وهو جانب قد شعر به أصحاب هذه الفلسفة وكانوا عالمين بوجوده في أنفسهم إذ نرى أفلوطين يقول لنا تارة - وذلك في « التُساعات » الرابعة - « يجب على أن أدخل في نفسي ومن هنا أستيقظ، وبهذه اليقظة أتحد بالله ». وإلى جانب هذا نراه يقول مرة أخرى : « يجب على أن أحجب عن نفسي النور الخارجي لكي أحيا وحدى في النور الباطن . ونجد عبارات كهذه كذلك عند بقية الأفلاطونيين مثل أبرقلس فتراه يقول إن المعرفة تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله، والمعرفة الذاتية هي كل شيء . ونرى هؤلاء الأفلاطونيين يفسرون قول سقراط المشهور تفسيراً جديداً، فيريدون من معرفة الإنسان لذاته أن ينطوي على نفسه وأن يسد كل المنافذ التي تربط بينه ويطل منها على العالم الخارجي. ولهذا، ومن أجل هذا الطابع : طابع الذاتية المطلقة التي وإن اتجهت في النهاية إلى الله، فإنها ذاتية مع ذلك، إذ ليس ثمت محاولة لإيجاد انسجام بين الذات وبين الخارج - نقول إن هذا الطابع يكفي وحده لتمييز هذه الفلسفة من الفلسفة اليونانية الحقيقة، وبالتالي يكفي لإخراج هذه الفلسفة من حظيرة الحضارة والروح اليونانية إلى داخل روح جديدة هي روح الحضارة العربية أو السحرية .

ونحن نجد إلى جانب هذا أن هذه الفلسفة متأثرة منذ البداية بالتجربة الدينية، فنقطة البدء ونقطة الانتهاء والعامل السائد الذي يطبع بطابعه الخاص اتجاه هذه الفلسفة

هو التجربة الدينية مفهومة على نحو صوفى، وإن كان أحياناً بعيداً عن الأديان الوضعية وهذا الطابع الجديد لا نجده فى الفلسفة اليونانية الحقيقية . فلئن عنى أفلاطون بالدين وكذلك أرسطو ، ولئن عنى الرواقيون بوجه خاص بالناحية الدينية ؛ فإن ذلك ليس كافياً لأن يجعل هذه الفلسفة ـ عند أفلاطون أو عند الرواقيين ـ فلسفة دينية بالمعنى الذى نريده حينما ننعت فلسفة أفلوطين والأفلوطينية بأنها دينية . إذ أن فكرة الله والتجربة الدينيه بوجه عام عند أفلاطون والرواقية ، كانت شيئاً مضافاً ، وأقرب ماتكون إلى الحقيقة الدينية منها إلى الحقيقة الفلسفية. لهذا لا نستطيع من هذه الناحية أن نقول إن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون أو الرواقية، كانت دينية بعكس الحال تماماً عند أفلوطين والأفلوطينية عموماً ، هذا ولو أن بعضاً من المؤرخين مثل اتسلر ينكر أن تكون المذاهب الشرقية قد أثرت تأثيراً كبيراً فى الفلسفة فإننا نجد كثيراً من الباحثين المعتمدين مثل فاشيرو فى كتابه : « التاريخ النقدى لمدرسة الإسكندرية » (فى ٣ أجزاء ظهرت بين سنة ١٨٤٦ – ١٨٥١) يقول : إن الفلسفة الأفلوطينية كانت فلسفة شرقية بكل معانى الكلمة ، فهى فى روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية . وأما المظهر الخارجى لها فإنه وإن كان يونانياً ، فإن هذا لايجب أن يجعلنا نعتقد أن فيها روحا يونانية ، وهذا ظاهر خصوصا فيما يتصل أولا بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة ، وثانيا فى أن كثيراً من الأفكار التى كانت منتشرة فى البيئة الهندسية الفارسية أى البيئة التى ظهرت فيها الحضارة العربية ، قد أثر كل التأثير فى هذه الفلسفة ، ففكرة الملائكة أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ثم فكرة « الصدور » خصوصاً ، كل هذه أفكار شرقية من ألفها إلى يائها . ففكرة الصدور ـ وهى التى تلعب أخطر دور فى هذه الفلسفة وتكون الفكرة السائدة فى كل أجزائها ـ فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية ، وإن كانت أوضح فى المذاهب الهندية . ولئن قيل حينئذ إن الأفكار الهندية لم يتصل بها أفلوطين مباشرة، إذ لم يسافر إلى الهند، ولم يختلط بالبيئات الشرقية الحقيقية ، فإن هذا ليس دليلا ينهض ضد تأثره بالعناصر الشرقية . فقد كانت هذه

العناصر الشرقية تحلق فى الجو الذى وجد إبان ذلك العصر، فى القرون الثلاثة الأولى للميلاد بوجه أخص، وكانت منتشرة إلى حد بعيد جداً فى جميع الأوساط الشرقية التى استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب والشرق اليونانى أى مصر خصوصاً، فكان هذا كافيا لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية فى هذه الأوساط، فلاسبيل إذن إلى إنكار تأثر الأفلاطونية المحدثة بالعناصر الفكرية الشرقية .

وإنما الذى يحتاج إلى النظر الدقيق، هو الصلة بين المسيحية وبين الأفلاطونية المحدثة . فالناس مختلفون بإزاء هذه المسألة اختلافا شديداً، خصوصا وأنها مسألة شائكة تتصل بنشأة المسيحية خاصة، كما هى معروضة فى كتبها المقدسة . فالبعض يقول إن المسيحية هى التى أثرت كل التأثير فى نشأة هذه الفلسفة الأفلاطونية . هذا إلى أنه، خصوصا ابتداء من القرن الرابع، كانت الفلسفة الأفلاطونية مختلطة كل الاختلاط بالدين المسيحى، حتى إنه من بين رجال الفلسفة الجديدة، كان هناك كثير من رجال الدين المسيحى كأوريجانوس مثلا، وكل هذا ينهض دليلا فى نظرهم على تأثر هذه الفلسفة بالمسيحية، ولكن هناك رأيا آخر يمثل الرأى العلمى الصحيح وهو الذى يعرضه لنا تسلر فيقول : إن الأحوال التى نشأت فيها المسيحية، وتلك التى نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة، أحوال متشابهة أو واحدة، فقد كان العالم اليونانى الرومانى، إبان ذلك العصر، قد توزع القلقُ نفوسَ كل الذين يقطنون به، إذفقدت الممالك الرومانية استقلالها، ولم يعد ثمت شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتى وأصبح الناس من أجل هذا يائسين من كل شىء، ويطلبون الخلاص بأى ثمن، أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان . ولهذا كان لابد أن تلعب المذاهب القائلة بالخلاص الدور الأكبر فى تشكيل هذا الاتجاه الجديد، وكانت الأحوال الروحية التى يعانيها الناس فى ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجى، من حيث أن هذا الوجود الخارجى شر لاخير فيه، ولا حاجة إلى التعلق به أدنى تعلق، بل يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجى المادى،

وينشد الخلاص بعد هذا فى حقيقة دينية عليا ، يفنى فيها الإنسان ، ويجعل غايته فى الحياة هذا الفناء .

لكن إذا كانت الأحوال والظروف التى نشأت فيها كل من المسيحية والأفلاطونية واحدة متشابهة ، فليس معنى هذا أنه لا بد أن يؤثر الواحد فى الآخر ، فقد يكون الحق وحده الدافع لإيجاد هذه التشابه بين كل من المسيحية والأفلاطونيه المحدثة . وإننا لنجد فى الواقع أن هناك اختلافاً بيناً حتى فى هذه الأشياء المتشابهة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة . فالمسيحية وإن كانت قد نشدت ، كالأفلاطونية سواء بسواء : الفناء فى حقيقة عليا يجب على الإنسان أن يعتمد عليها ، بل ويفنى فيها ، فإنها فهمت هذه الحقيقة العليا على أساس عينى تاريخى ، فربطت هذة الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين . أما الأفلاطونية المحدثة فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة ، وأقامت من أجل هذا مذهبها فى جو من الحرية التى لا تتعلق بفرد أو بحادث . ثم إننا نجد الاتجاه فى المسيحية مضاداً للاتجاه فى الأفلاطونية المحدثة فيما يتصل بالصلة بين الله وبين الفانى المحسوس ، فالمسيحية تريد أن تنزل بالله إلى مستوى الفانى بأن تجعل « الأول » أو الله يلبس ثوب الإنسانية ، أى يلبس ثوب الفناء .

والحال على العكس من هذا فى الأفلاطونية المحدثة : فإنها تبدأ من الإنسان ، كى ترتفع به إلى مقام الألوهية ، فالسبيل إذا صاعد بالنسبة إليها ، هابط بالنسبة إلى المسيحية . ومن أجل هذا شعر الأفلاطونيون المحدثون منذ البدء بما هنالك من اختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم أنفسهم ، حتى إننا لنجد أن كثيراً من الجهد قد أنفقه هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من أجل الرد على المسيحية . وإنا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظة الأولى ، إذ تجده عند أمونيوس سكاس ، وقد كان مسيحياً ، فيما يقال ، أول الأمر ، ثم انتقل من المسيحية إلى الأفلاطونية المحدثة وبالتالى إلى الشرك . ويكاد يكون المجهود الذى بذله الأفلاطونيون المحدثون ـ خصوصاً فيما وردلنا عن فورفوريوس ، متجهاً الى الدفاع عن الشرك ضد المسيحية ، حتى إنه ليمكن أن يقال إن الأفلاطونية

المحدثة قد كونت أصول مذاهبها كنتيجة لردها على المسيحية . ثم إن الاختلاف يتضح كذلك فى هذا التشابه الذى كثيراً ما يحاول أن يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة الثلاث فى المسيحية ، وبين ما نجده من التثليث فى الأفلاطونية المحدثة ، فكما يقول جيل سيمون فى كتابه عن « تاريخ مدرسة الاسكندرية » (فى جزئين ؛ باريس سنة ١٨٤٥) : ليس هناك من تشابه إلا فى اللفظ فحسب بين التثليث المسيحى والأقانيم الثلاثة عند أفلوطين ، وذلك لأن أفلوطين لا يقول بأن الأقانيم الثلاثة هى هى الله ، وإنما يجعل هذه الأقانيم منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد . ثم إن الصفات التى تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحى ، تختلف اختلافاً بيناً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التى تضاف الى الأقانيم عند أفلوطين ، فليس ثمت تشابه فى الواقع إلا فى الألفاظ فحسب ، وإن كنا سنجد فيما بعد أن فكرة التثليث بعد أفلوطين بعهد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الأقانيم الأفلوطينية ، ولكن ذلك كان متأخراً فلا يمكن أن يكون داخلا فى موضوع كلامنا ، وهو تأثير المسيحية فى نشأة الأفلاطونية المحدثة.

وثمت عناصر أخرى يذكرها المؤرخون ويقولون إنه كان لها تأثير كبير فى نشأة الأفلاطونية المحدثة ، ويخصون بالذكر منها « الغنوص » γνῶσις ، وكانت سائدة فى القرنين الثانى والثالث خصوصا بعد الميلاد ، وبينها وبين أقوال الأفلاطونية المحدثة كثير من التشابه ، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل : المسألة الأولى مسألة « الواحد » بوصفه مفارقا كل المفارقة ، ولا يمكن أن ينعت ، أى الواحد ، بأية صفة ، وثانيا مسألة « الصدور » ، وثالثا وأخيراً مسألة الهيولى أو المادة بوصفها مشتقة من الواحد . فإن أصحاب مذهب الغنوص ؛ وخصوصا النزعة التى قال بها منهم ڤلنتينوس ؛ تقول بأن الله لا يمكن أن ينعت ولا يمكن أن يوصف ، وهى بهذا أكثر تجريداً لفكرة الله وعلوا به من فكرة فيلون لأن فيلون قد أضاف إلى الله صفة واحدة على الأقل وهى صفة الوجود ، أما أصحاب الغنوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون إمكان نعت الله بأية صفة من الصفات . ثم إنهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين فى قولهم بأن « المونادس » Μονάς

أو الواحد عال على بقية الأشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها ، فهذا الواحد الذى لا يقبل النعت قريب الشبه جدا مما قاله أفلوطين فى فكرة الله أو المبدع الأول أو الواحد . ثم إن هؤلاء الغنوصيين يقولون كذلك بأن الأشياء «تصدر» عن الواحد فى نظام تنازلى حتى تصل إلى المادة . إلا أنهم لا يوضحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون ، على طريقتهم الرمزية الأسطورية ، إلى تهاويل وتصورات غير دقيقة ، ولا واضحة ؛ فيصورون المسألة كالولادة تماما ، ويتحدثون عن ذلك فى لغة الولادة . ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة « الصدور » ، فإنهم لم يكونوا واضحين فى عرضهم لهذه الفكرة ، وبهذا تفوق عليهم أفلوطين .

وإلى جانب هذا يلاحظ أنهم قد جعلوا المادة شيئا مشتقا من الواحد على أساس أنها الدرجة النهائية التى ينزل إليها الواحد ، ولكنهم هنا أيضاً يتحدثون فى لغة أسطورية رمزية لا تبين كيفية الصلة بين المادة وبين الله ، وإن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الأصلية وهى أن المادة أو الهيولى ليست شيئا قائما بذاته بجانب الواحد أو المبدع الأول فمهما قيل عن وجود هذا التشابه ، فإنه يلاحظ أن المذهبين كانا متعاصرين ، بل لا ندرى على وجه التحقيق : هل عرف أفلوطين هذه المذاهب الغنوصية أم لم يعرفها . غير أننا نستطيع أن نؤكد أن المؤثرات فى كلا المذهبين واحدة : فقد تأثر مذهب الغنوص بالأفكار اليونانية من فيثاغورية محدثة وأفلاطونية مجددة ، كما تأثر ببعض المذاهب الشرقية التى غزت الإسكندرية فى ذلك العهد ، وتأثر كذلك بفيلون . وسواء أكان هذا التأثر بطريق مباشر أم غير مباشر ، فإنه من المؤكد على كل حال أن المصادر كانت واحدة بالنسبة إلى كل من الأفلاطونية المحدثة والمذاهب الغنوصية ، فليس ثمت مانع إذن من أن يكون الاتفاق فى المصادر هو العـلة فى التشابه فى النتائج ، خصوصا وأن العصر كان واحدا بل والبيئة كانت واحدة كذلك .

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين الأفلاطونية المحدثة غامضة إذن لا يمكن القطع

فيها برأى نهائى ، وتسلر مثلا يميل إلى إرجاع التأثرات الأفلاطونية كلها إلى المذاهب اليونانية ، وخصوصا الرواقية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجددة ، ثم أفلاطون وأرسطو ، وأخيراً فيلون . وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثه كانت متأثرة بكل هذه التيارات التى غزت تلك البيئة فى ذلك العصر ، وكانت من الأسس الأولى الرئيسية التى قامت عليها النظرة الوجودية الجديدة فى الحضارة السحرية العربية .

فإذا انتقلنا من الحديث عن نشأة الأفلاطونية المحدثة إلى الحديث عن تطورها ، وجدنا أن الأدوار التى مرت بها يمكن أن ترجع إلى أدوار ثلاثة : فالدور الأول هو دور أفلوطين نفسه وفيه قد وضعت كل المسائل الرئيسية التى قالت بها الأفلاطونية المحدثة وظهرت كل المبادىء الميتافيزيقية التى تقوم عليها كما تحددت الأغراض المختلفة والصلات المتعددة التى توجد بين الفلسفة وبين بقية أجزاء العلم . وهنا نجد أن الصلة بين الدين وبين الفلسفة لم تكن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وإنما كانت صلة توازن ، حتى إن الدين لا يشغل كل الفلسفة فى ذلك العصر . ولكن يأتى بعد ذلك الدور الثانى فتنقلب الآية من هذه الناحية الأخيرة إذ يصبح للدين المقام الأول فى تفكير هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين خصوصا على يد يامبليخوس ؛ وفى الدور الثالث الذى يمثله أبرقلس نجد الأفلاطونية المحدثه قد تأثرت بالمشائية ، فكان من نتائج هذا التأثر أن أصبحت أكثر تنظيما وأحسن تناسباً فى الأجزاء ، وأدق فى التعبير ، حتى إن الصورة العليا التنظيمية لهذه الفلسفة إنما نجدها عند أبرقلس ، لأن أفلوطين لم يترك لنا فى الواقع نظاماً مذهبياً فلسفيا متناسق الأجزاء ، بل ترك لنا فى الغالب آراء حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطا عضويا واضحا .

أفلوطين : والشخصية الأولى التى أسست هذه المدرسة هى أفلوطين الذى ولد بمصر فى مدينة ليقوبوليس على حد قول بعض المؤرخين ، وإن كان فورفوريوس الذى ترك لنا المصدر الأول الرئيسى عن حياة أفلوطين فى كتابه « حياة أفلوطين » لم يذكر

هذه المدينة لأنه كان يقول : إن أفلوطين كان يعنى دائما بألا يتحدث إطلاقا عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته ، ويظهر أن أفلوطين قد بدأ دراسة الفلسفة فى سن متقدمة وقد كان ميلاده فى أرجح الأقوال سنة ٢٠٤ أو سنة ٢٠٥ بعد الميلاد . وقد حاول أن يرحل إلى الشرق ، واتجه إلى الغرب ، فذهب إلى روما ، وهناك عنى بعرض مذهب أستاذه أمونيوس سكاس ، وهو كان يقول دائما إنه إنما يعرض مذهب أستاذه أمونيوس . والواقع أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة التى نجدها فيما يتصل بأفلاطون وسقراط ، فأفلوطين يذكر آراءه على أنها آراء أمونيوس مع أنها أكبر بكثير من مذهب أمونيوس ، ولا نكاد نجد فى الواقع إلا البذور الأصلية عند الأخير ، أما المذهب الكامل فإننا نجده عند أفلوطين . ويظهر أن أفلوطين قد صادف شيئا من النجاح فى روما خصوصاً وأنه قد كان له من بين التلاميذ شخصيات ممتازة فى الوسط الرومانى ويظهر أن هذا التأثير من جانب أفلوطين فى الوسط الذى أقام به إنما صدر عن طبيعة شخصية ، فقد امتاز من الناحية الشخصية بسمو فى الخلق ونفوذ فى البصيرة من حيث قدرته على معرفة الرجال ، كما امتاز كذلك بالعفة التى حاول أن يتشبه فيها بفيثاغورس وعلى كل حال فإن شخصية أفلوطين كانت واضحة التأثير جدا فى الوسط الذى وجدت به . وتوفى أفلوطين سنة ٢٧٠ بعد الميلاد .

وأفلوطين قد خلف لنا مؤلفات يظهر أنه كتبها جميعا فى دور متأخر ، وهذه المؤلفات ليست عرضا منظما لمذهبه ، وإنما هى فى الواقع إجابات مختلفة عن أسئلة كان الدافع ، فى الغالب ، إلى إثارتها نصوص أفلاطون وأقواله . ولهذا كان يبدو عليها طابع التأثر والمناسبات أكثر من طابع التنظيم والتأليف المقصود ، كما أنه يغلب عليها شيء من الرمزية التى يكاد يستحيل معها أن يفهم النص . وهذه كلها صعوبات نجدها واضحة جداً فى مؤلفات أفلوطين ، وهى مؤلفات لم ينشرها إبان حياته ، بل نشرها بعد وفاته تلميذه فورفوريوس .

والناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هى

الإرشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى إفناء الذات في الوحدة الإلهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد ، والمزاج المكون لهذه التجربة هو في الأصل الوجد . أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة العالم الخارجي ، فكل ماهو متناه وكل موجود ماخلا الله متناه زائل ، وبالتالي لاقيمة له ، فلا داعي في نظر أفلوطين حتى إلى العناية به أو إثبات بطلانه . ومن هاتين الناحيتين : الناحية الذاتية والناحية الموضوعية ، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين سيمتاز أولا بأن فكرة الألوهية هي التي تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله ، وثانياً بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشف . ولهذا لانجد أفلوطين يعنى بنظرية المعرفة ، بل يفترض ابتداءً الموقف الشكي ، فينكر أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة ، وإنما القيمة كلها في التجربة الصوفية وفي الكشف والذوق . ولما كان العمود الرئيسي الذي يقوم عليه بناء فلسفته هو الله أو العالم المعقول ، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان إلى العالم المحسوس ، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانيا إلى الوحدة الأولى ، فإننا سنجد فلسفته تنقسم في الواقع إلى ثلاثة أجزاء رئيسية : الأولى العالم المعقول ، والثاني عالم المحسوسات ، والثالث العود من عالم المحسوسات إلى العالم المعقول .

العالم المعقول :

١ — الله وصفاته

قال أفلاطون بعالم معقول في مقابل العالم المحسوس، وجعل حداً وسطاً بين العالمين هو عالم النفس أو النفس . فلدينا إذن عند أفلاطون عالم الصور ؛ ثم العالم المادي أو الذي تدخل فيه مايسمى عادة باسم المادة عند أفلاطون ، وقد رأينا من قبل أن المادة عند أفلاطون ليست بالدقة المادة كما تفهمها عند أرسطو وعند غيره ؛ ثم النفس .

أما أفلوطين فإنه وإن أخذ بجزء من هذا التمييز ، فإنه لم يأخذ بهذا التمييز كله ؛ فإننا نراه يفرق أولا بين عالمين : عالم المعقول وعالم المحسوس ؛ ولكننا نجده بعد هذا يختلف مع أفلاطون فيما يتصل بهذا العالم المعقول على وجه الأخص . فإن العالم المعقول عند أفلاطون عبارة عن مجموع الصور ، وهذه الصور لاتشتق من مبدأ أعلى منها ، ولو أن فكرة الخير قد توهم في عرضها بأنها تلعب مثل هذا الدور ، فإننا نجد في الواقع أن فكرة الخير تختلط ببقية الصور ، حتى لايمكن أن تعد صورة الخير صورة قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال ، أي بمعنى أن هناك هوة غير معبورة بينها وبين بقية الصور . أما أفلوطين فقد علا بفكرة « الأول » أو المبدأ » علواً كان من شأنه أن يقول معه بأن هناك هوة لايمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها ، ولكننا نجده بعد ذلك ومع تأكيده لوجود هذه الهوة في حالتين : أولا في حالة الصلة بين الأول وبين المعقولات، ثم في حالة الصلة بين عالم المعقول وعالم المحسوس — نقول على الرغم من ذلك نجده يختلف كذلك مرة أخرى مع أفلاطون ، فبدلا من أن يقول مع أفلاطون ، فيما يتصل بالهوة بين العالم المحسوس والعالم المعقول ، إن هذه الهوة هوة تامة ، بمعنى أن هناك مبدأين أصليين : هما المعقول والمحسوس ، ولا يرد الواحد إلى الآخر ، نجد أفلوطين يقول إن هناك تصاعداً أو تنازلا في الصلة بين المعقول

والمحسوس ، أعنى أن هناك ترتيباً ونظاما قمته للمعقول من حيث أنه الأول ، ثم تتلوه بقية الأشياء ، حتى نصل فى أدنى درجة من درجات هذا السلم إلى المادة الصرفة ، أى أن المادة تشتق فى النهاية من الأول . كذلك لانجد أن الصور أو المعقولات أفكار فى عقل الله ، وبالتالى هى الله عند أفلوطين ، بل نجد أن الأشياء تترتب بحيث يكون « الأول » فى القمة ، ويليه « العقل الأول » ، ثم بقية العقول . ويلاحظ هنا أيضاً أنه على الرغم من وجود هذا الترتيب التنازلى بين الأول وبقية المعقولات ، فإن هنالك مع ذلك هوة غير معبورة ، أى علواً مطلقا للأول بالنسبة إلى المعقولات . وهذا يظهر لنا شيئاً ، إن شئنا سميناه بالتناقض أو التعارض فى النظر إلى الله ، وصلته بقية الأشياء من معقولات ومحسوسات . وعلى كل حال ، فإن وضع المذهب الوجودى عند أفلوطين هو على النحو التالى : فترى من ناحية أن هناك عالمين بينهما هوة من ناحية ، وبينهما ترتب من ناحية أخرى وهما عالما المعقول والمحسوس ؛ ومن ناحية أخرى نجد أن هناك فى باب المعقولات ثلاثة مبادىء ، أو إن شئنا أقانيم هى الله والعقل والنفس. والله هو الأول ، الواحد ، المبدع ، اللامتناهى . والعقل هو صور الأشياء الموجودة ، والنفس هى مابه يتم تحقق الصور فى المحسوسات ، أى هى قوة تكوّن فى الواقع وسطاً بين فعل « الأول » وتحقق « العقل » بوصفه صوراً .

فلنبحث فى كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة كل على حدة . ولنبدأ بالله ، فنجد أولا أن الصفة الرئيسية والطابع العام الذى به ينطبع النظر إلى الله عند أفلوطين هو أن الله هو اللامتناهى فى مقابل المتناهى ، والأول فى مقابل مابعده ، والواحد فى مقابل الكثرة ، والمعقول فى مقابل العقل . وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين : أولا بين المتناهى واللامتناهى وثانيا بين العقل والمعقول . ونرى فى هذا المذهب اختلافا كبيراً بين أفلوطين وبين السابقين ؛ فلئن وصف أفلاطون الله بأنه الخير ، ولئن قال بالوحدة ، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بأنه « فكر الفكر » ، وأنه غنى مكتف بذاته ، فإننا نجد أفلوطين

لايقتصر على هذا بل يريد أن يجرد فكرة الله من كل مايوهم اختلالا فى الوحدة أو فى الكمال ، وعلى الأخص فى الوحدة . ففكرة الوحدة فى الله ، هى الأساس فى نظرية الله عند أفلوطين ، ولهذا نجد أفلوطين يحاول مااستطاع أن يسلب عن الله كل الأفكار ، أوكل الصفات التى من شأنها أن توهم ، حتى بمجرد وهم ، بأن هناك تعدداً أو تركيباً فيه ، فنجده ينكر أن يكون الله عقلا وأن يكون وجوداً ، وينكر كذلك أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ماكانت هذه الصفة . فالله هو الشىء الذى لاصفة له ، ولا يمكن أن ينعت ، ولا يمكن أن يدرك ، وهو الغنى المكتفى بذاته ، البسيط .

ويحسن قبل العرض لصفات الله عند أفلوطين أن تنقل نصاً عربياً هو عبارة عن ترجمة موسعة لبعض فصول « التُّساعات » [1] :

« كل ماكان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط ، وأما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر هى بينه وبين الأول ؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . [و] ذلك أن منها ماهو ثانٍ بعد الأول ، ومنها ثالث ؛ أما الثانى فيضاف إلى الأول ؛ وأما الثالث فيضاف إلى الثانى (أى يرد) . وينبغى أن يكون قبل الأشياء كلها شىء مبسوط (أى بسيط) ، وأن يكون غير الأشياء التى بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه ، وأن لايكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لايكون شيئا ما ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فإن الشىء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذبا وليس واحداً حقا ؛ وأن لايكون له صفة ، ولا يناله علم ألبتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسى وعقلى . وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطا واحداً حقا خارجا عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أولَ ألبتة » — (« التساعات » ، ٤ : ١٥٦ إلى ١٦٢) .

فى هذا النص نجد أفلوطين يعرض لنا صفات الله ، سواء الصفات السلبية ،

أو الصفات الإيجابية : ذلك أنه لما كان الله لا يمكن أن يدرك إدراكا مباشراً ، أعنى أن تقال عليه صفة إيجابية ، فإننا لانستطيع فى هذه الحالة أن ننعت الله إلا بالصفات السلبية . وهذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولى التى لدينا عن الأول ، وهى أنه لامتناه واحد خيِّر ، أى أننا سنضطر فى الواقع إلى القول بوجود صفات إيجابية ، منها سنستمد الصفات السلبية التى نضيفها إلى الله . ولكن هذه الصفات الإيجابية هى تحديد ووصف ، فكيف يصح هذا ، ونحن نقول عن الله إنه ليس له صفة ، ولا يناله علم ، وإلا لم يكن أول ؟ وهكذا نرى أنفسنا مضطرين إلى نفى هذه الصفات الإيجابية بنوع ما ، على حد تعبير النص . وعلى كل حال فإننا نستطيع مع ذلك أن نضيف إلى الله صفات إيجابية ثلاثا : اللاتناهى — الوحدة — الخير — أو بتعبير آخر : اللامتناهى والواحد ، والخير ؛ وقد يضاف إلى هذا ، الفعل أو القدرة .

فلننظر أول الأمر فى صفات السلب ، فنجد أن الله لايمكن أن تكون له صورة ، لأنه لايمكن أن يفرق فى داخل الله بين صورة ولاصورة ، وإلا أدى ذلك إلى التركيب والكثرة ، وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلى فى صفات الله ونعنى به الوحدة والبساطة . وكذلك لايمكن أن تكون له صورة ، لأن ماله صورة محدد ، والله — كما قلنا — لايقبل التحديد ، لأنه لامتناه ، فلا يمكن من هذه الناحية كذلك أن تكون له صورة . وإذا لم تكن له صورة فليس بذى جمال ، أى لايمكن أن يقال إن الله جميل ، لأن الله هو الجمال ، بمعنى أن الله ليس يدخل تحت صفة أعلى منه هى الجمال ، إنما هو هذه الصفة العليا نفسها ؛ بل أكثر من هذا ، لايمكن أن يقال عن الله إنه جمال بالمعنى العادى ، ولكن إذا كان لابد من وصفه بصفة الجمال ، فإنه سيكون الجمال فوق كل جمال . وهذه طريقة جديدة فى وضع صفات الله ، سنجدها تنتشر بعد ذلك عند كثير من رجال العصور الوسطى ، متأثرين جميعا بوجه خاص بمن تأثر بأفلوطين مباشرة ، وهو دينيس الأريوباغى المزعوم . وكذلك لايمكن أن يقال عن الله إن له مقداراً لأن المقدار يتنافى مع اللاتناهى : فإن أى مقدار مهما كان ؛ لايمكن

أن يتصور غير متناه في نفسه . كما لا يمكن أن يتصف الله بهذه الصفات المعروفة التي تضاف إليه دائماً ، مثل الحياة والعلم والقدرة والإرادة . كل هذه الصفات يجب ألا تضاف إلى الله عند أفلوطين ، وهي الصفات المعنوية المعروفة . فأولاً لا يمكن أن يتصف الله بالإرادة ، لأنه إذا كان مريداً ، فمعنى ذلك أنه محتاج إلى غيره ، والاحتياج يتنافى مع الوحدة والبساطة في الأول ، بل لن يكون حينئذ أول ، لأن ما سيحتاج إليه سيكون هو الأول في الواقع . هذا إلى أنه لن يكون واحداً لأنه سيتغير ، وكما يقول أفلوطين هنا إن الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع ، أي على أساس أنه يتغير من حال إلى حال ، كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً . كذلك صفة الحياة تقوم على صفة الإرادة ، لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات ، ومجموعها يكوّن الحياة ، فإذا أنكرنا الإرادة فقد أنكرنا بالتالي الحياةَ . ولا يمكن كذلك أن يتصف الله بالعلم لأن العلم يقتضي القسمة ، أي يتنافى مع البساطة ، وذلك لأن العلم هو أولا تركيب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة ، أي تركيب معان جزئية لاستخراج معنى كلي . وثانياً يلاحظ في العلم أن هناك انقساماً من ناحية بين العاقل والتعقل ، ومن ناحية أخرى بين العاقل والمعقول ، وفي كلتا الحالتين لا بد من القول بالقسمة ، والقسمة لا تقال إلا على المركب ، فلا يمكن إذن أن يكون الله عاقلاً - أي عالماً - ولا يمكن أن يقال في هذه الحالة إنه عاقل لذاته ، لأنه لا بد في حالة التعقل للذات من وجود انقسام كذلك ، هو الانقسام بين العاقل بوصفه عاقلا ، والعاقل بوصفه معقولا ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، فلا بد في هذا كله من القول بالقسمة ، أي أن تنفي هنا البساطة . كذلك لا يمكن أن يقال عن الله إنه قادر ، لأن القدرة تقتضي الأثر المباشر ، والأثر المباشر يقتضي التنقل من أحوال إلى أحوال ، وهذا بدوره يقتضي التغير ، أعني يقتضي في النهاية الكثرة والتركيب . أجل ، إن الله يؤثر في الكون بقدرته ، لكن هذا يحدث بدون ممارسة قدرة من جانب الله بالنسبة إلى الأشياء ، بل تتحرك الأشياء بقدرته مع استمراره كما هو

فى سكونه وثباته . وإذا كنا قد نفينا عنه الصفات المعنوية ، فعلينا أن ننفى عنه كذلك صفة الوجود ، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود ، ذلك لأن كل وجود فإنما يكون متأثراً ، أى خاضعاً للتأثر بفعل أو انفعال ، وما هو خاضع ومتأثر متغير ، أى لا يمكن أن يكون بسيطاً ؛ كما أن للوجود لا بد له من مبدأ الوجود ، وهذا المبدأ سيكون أعلى من الوجود ، فإذا وصفنا الله بصفة الوجود ، فإننا فى هذه الحالة نضيف إليه صفة من شأنها أن تجعل قبله شيئاً ، وهذا يتنافى مع كونه أولَ . ومن هذا كله نرى أن صفات الله يجب أن تنكر كلها . وإذا كان لنا أن نقول بأية صفة من الصفات الإيجابية ، فعلينا أن نلجأ إلى المذهب الذى أشرنا إليه عزوجاً بمذهب السلب : فإذا قلنا إنه عالم فيجب أن نقول إنه علم فوق العلم ، وإنه حياة فوق الحياة ، وإنه قدرة فوق القدرة ، وهكذا باستمرار .

فكأن الصفات السلبية لله ستنتهى إذن فى الواقع إلى سلب كل صفة عن الله ، وسيكون حينئذ الجوهر بلا صفة . بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يقف مع ذلك كما قلنا عند هذه الصفات السلبية ، بل لا بد ، مع مراعاة الناحية السلبية أن تضاف إلى ذلك ناحية إيجابية قدر المستطاع . وهنا تجد أفلوطين يصف لله بطريقين: الطريق الأول بهذه الصفة التى هى الأساس فى كل وصف سلبي ، وهى أن الله فى مقابل كل فان وكل حادث ، أى أن الله هو اللامتناهى . واللامتناهى هنا يقصد به أنه الواحد فى مقابل كل كثرة وكل حدوث وكل تركيب ، وعدا ذلك من الصفات التى لا تليق إلا بما هو فان . والطريق الثانى أن يصفه من حيث الآثار التى ينتجها ، والله بهذا المعنى عند أفلوطين يتصف بأنه الخير . ولم يجد أفلوطين حرجاً فى أن يقول بهاتين الصفتين : الواحدية والخير ، خصوصاً وقد وجد أفلاطون يصف الله بهما ، وإن كان ذلك بطريقة مغايرة بعض الشىء لطريقة أفلوطين الخاصة .

وأفلوطين يفهم أولا من الواحد أنه البسيط فى مقابل المركب ، وأنه الذى لا يقبل التجزىء فى مقابل الكثرة ، وأنه الأول فى مقابل التالى والمشتق ، أعنى أننا لا نستطيع

فى الواقع أن نحدّد ماهية هذه الصفة ، صفة الواحدية ، إلا بصفات سلبية ، وهكذا سنجد أن هذه الصفة الإيجابية ستنحل فى نهاية الأمر إلى أن تكون هى الأخرى صفة سلبية ، إذ لا يقصد أفلوطين من هذه الصفة إلا أن تكون فى مقابل الكثرة والتركيب والتجزىء ، ولا يقصد بها مطلقاً ما نفهمه نحن من الوحدة ، رياضية كانت أو عقلية ، فإن لم تكن صفة سلبية بمعنى الكلمة ، فإنها فى الواقع صفة مأخوذة عن السلب .
وكذلك الحال فيما يتصل بفكرة الخير ، فليس يقصد أفلوطين من وراء هذه الفكرة أن يقول عن الله إنه خيِّر بمعنى أنه يدخل ضمن الأشياء التى تحمل عليها صفة الخير بل بمعنى أن الله هو هو الخير . وهكذا لن يكون فوقه محمول أو صفة أعلى منه يوجد هو تحتها أو فى داخلها ، وتكون محمولة عليه أى أعم منه . فالخير هنا يجب أن يفهم بالطريقة عينها التى فهمنا بها فكرة الواحد . ولهذا سنجد فكرة الخير عند أفلوطين ستنحلّ فى الواقع إلى فكرة العلية بمعنى أن الله قوة ، وهذه القوة تفيض عما فيها فتنتج الوجود . ولكن هذا الفيض كما سنرى بعد حين ليس معناه خروج هذه القوة عن نفسها وفيضانها عما فيها فى الخارج ، أو على الخارج ، وإنما معناه أن تظل هذه القوة كما هى فى نفسها ، وتكون العلية عندها أن تبذل آثارها لا أن تبذل جوهرها .
وهنا الفارق الكبير بين العلية حينما تقال على الله أو على الأول ، وحينما تقال على بقية الأشياء ، إذ هنا نجد فكرة عميقة يستخدمها أفلوطين لأول مرة تقريبا ، وستصبح فيما بعد مصدراً خصبا لكثير من الأفكار ، إن فى المسيحية أو فى الإسلام ، أو فى كل المذاهب التى تنتسب إلى الأفلاطونية ، وتتأثر بها فى الفلسفة الحديثة ، وتعنى بها « فكرة الكمال » . فالعلية هنا ليست تأتى عن طريق منح القوة عما فى الداخل لكى ينتقل هذا الممنوح إلى الخارج ، فإن هذا المعنى يؤذن قطعا بالتغير فى المانح ، لأن جزءاً منه هو الذى سيتكون منه الممنوح ؛ فهذا يحدث دائما بالنسبة إلى الأشياء المادية ، إذ أن أى شىء يحدث أثراً فإنما يكون ذلك بانتقال جزء من المؤثر إلى الأثر . ولكن الحال ليست كذلك فيما يتصل بالمعقولات ، إذ أن المعقول يحدث أثره ولا ينقص

هو من ناحيته ، فالعلم الذى عندى وأنقله إلى الآخرين لا ينقص بهذا النقل ، وإنما يظل العلم عندى كما كانت عليه الحال من قبل ، إن لم يكن أكثر ، لأن الفيض فى هذه الحالة ، أعنى الفيض الروحى ، لا يكون على صورة أجزاء تنتقل من المؤثر إلى الأثر ، وإنما يكون دائما على صورة حضور تأثر فى الخارج ؛ فحالة أن يكون الشىء متأثراً بشىء آخر هى حالة العلية ، إذا ما فهمت من ناحية الكمال لا من ناحية التأثير المادى . وكذلك الحال بالنسبة إلى الله أو الأول أو المعقول أيا كان : يظل كما هو فى استقلاله وكماله وذاته ، ولا يخرج عن هذه الذات وإنما يحدث التأثير بتأثر الشىء الخارجى ، أو بتعبير أدق ، بأن يحدث تأثر خارجى ، وهذا التأثر الخارجى الذى يحدث يكون وجودا ليس منتزعا ، وكأنه جزء من الوجود الأول ، وإنما أقصى ما يقال عنه إنه حالة تأثر صرف بشىء آخر . والعلية مفهومةً على هذا النحو هى التى تضاف وحدها إلى الله ؛ وهذه مسألة مهمة فى الأفلاطونية المحدثة وفى كل المذاهب التى تقوم لا على التسلسل العِلِّىّ الذى يظهر واضحا عند أرسطو ، وهو أن التحريك انتقال الحركة من المحرك إلى المتحرك ، وإنما تقوم على فكرة الكمال ، بمعنى وجود حالة تأثر دون تغيّر فى المؤثر ، وهذه الحالة تشبه تماما تلك التى تحدث عنها أرسطو فيما يتصل بتحرك السماء الأولى بواسطة المحرك الأوّل : فحالة العشق التى بها تتجه السماء الأولى إلى المحرك الأول ، فتتحرك دون أن يتغير هو ، ودون أن يكون ثمة انتقال لحركة من المحرك الأول إلى السماء ، تشبه تماما هذه الحالة ، حالة الكمال المؤثر عند أفلوطين . فالأشياء إذن أو الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول بفيض من هذا الأول لا ينقص من ذاته ، وإنما يحدث وجودا فى الخارج فحسب ؛ وظاهر أنه كلما قلّت الوسائط بين الأول وبين الحادث ، أعنى كلما اقترب الحادث من الأول ، كانت درجته ومرتبته فى الوجود والكمال أعظم وأكبر . فهنا نجد أن الوجود كله سيتوقف على هذا الأول من حيث أنه يفيض بذاته ، فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلى ، يبدأ من الأول حتى نصل إلى أبعد الأشياء ونهايتها

بالنسبة إلى هذا الأول ، وهذا الشيء الأخير سيكون أدنى الأشياء مرتبة ، وقابلا لأن يتخذ أية صورة . والذى يحدث فى هذه الحالة هو أن الأول يعطى الثانى صورته ، والثانى يعطى الثالث صورته ، وهكذا باستمرار حتى تصل إلى آخر الأشياء . وآخر الأشياء لن يكون مُحْدِثاً لأية صورة ، وتبعاً لهذا لن يكون مالكا لأية صورة ، فهو الخالى من أية صورة أو اللامتحدّد الصرف ، أى هو الهيولى ، والمادى .

وهكذا نجد أن الوجود كله ، ابتداءاً من الأول حتى آخر الأشياء ، يكوّن وحدة تامة ، تسير على أساس تصاعد أو نظام وشرح ، وفى هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا مصوِّرة للمرتبة الأدنى منها ، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى شيء يُوهب الصورة ، ولا يَهب الصورة . فليست فكرة الخلق عند أفلوطين تتم هنا على أساس وجود ضرورة منطقية ، أو على أساس فكرة التحريك ، وإنما تتم على أساس فكرة الكمال وصدور الأشياء عن هذا الكمال .

ولكى يفهم أفلوطين هذه الأشياء التى يعسر جداً أن يعبر عنها بلغة العقل ، يلجأ إلى لغة القلب ، أى إلى الأمثال والتشبيهات ، فيقول إن هذا الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس ، وكما يصدر الماء عن الينبوع دون أن يتغير الينبوع ، فالمخلوق بالنسبة إلى الخالق هو كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس . وفى هذه التشبيهات غموض شديد جداً ، يؤذن ، لو أنه أخذ بحروفه ، بوجود تناقض شنيع فى مذهب أفلوطين ، لأننا سنجد فى هذه الحالة أن شعاع الشمس معناه تبدّدٌ للشمس وكثرة لها بالنسبة إليها كوحدة ، أعنى أن هذا الأثر المستمر الذى يكون للواحد فى الأشياء ، والقوة الحالة منه فى جميع أجزاء الوجود ، سيقتضى لو أخذَ بحروفه أن يقال بكثرة هذا الواحد وتعدّده فى الأشياء . ولكننا لا نستطيع أن نوجّه هذا الاعترض المنطقى العقلى إلى مذهب يقول بالمعرفة القلبية والذوق والوجدان والعيان . وأحسن التشبيهات التى يمكن أن تستخدم فى هذه الحالة أن يقال إن حلول الله أو الأول فى الكون كحلول الروح فى البدن ، فلا يمكن تبعاً لفكرة الروح القديمة طبعاً أن تتصوّر

الروح حالة فى مكان وحل بالذات ، ولهذا تعدّ الروح فى هذه الحالة حالـّة فى جميع أجزاء الجسم ، مع عدم تبديد أو تكثر . والتجاء أفلوطين إلى التشبيهات هنا مرجعه إلى عجز اللغة عن التعبير عن مثل هذه المعانى اللطيفة التى تدقّ عن لغة العقل . وعلى كل حال ، فإن الصلة بين المخلوق وبين الأول أو بين الحادث والأول صلة تنحصر فى أن يكون الحادث محمولا أو متعلقا فى وجوده بالأول . وفكرة الحمل أو التعلق يجب ألا تفهم هنا باللغة الأرسطالية ، وإنما يقصد بها فقط استمداد الوجود من الأول لا عن طريق الأخذ ، وإنما عن طريق التأثر فحسب : فالحادث فى حالة تأثر بقوة المحدث ، وهذا كل ما يمكن أن يقال عن صلة هذا الحادث بالأول .

فإذا نظرنا إلى هذه الفكرة ، فكرة الخلق أو الصدور على هذا النحو ، فهل يجب أن نفهم منها ما نفهمه المذاهب الأخرى من فكرة الصدور ؟ إذا فهمنا الصدور بمعنى خروج الشيء عن نفسه وفيضه بما فيه على الخارج ، بمعنى خروجه منه إلى الخارج ، فإن مذهب أفلوطين ينكر هذا الصدور إنكارا تاما ، لأن هذا المذهب يقوم فى جوهره على أساس فكرة الوحدة وعدم التكثر إطلاقا فى ذات الأول ، كما يقوم من ناحية أخرى على أساس العلو المطلق لهذا الأول بالنسبة إلى بقية الأشياء على الرغم مما فى هذه الفكرة من تعارض مع فكرة الفيض والصدور بالمعنى الذى حددناه . وعلى هذا فإذا فهمنا الصدور كما هى الحال فى المذاهب الصدورية المعروفة ، فإن مذهب أفلوطين ليس مذهبا صدوريا إطلاقا . ولكن إذا قصدنا من فكرة الصدور وجود تأثر بقوة أولى فى الخارج ، ففى هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن الصدور عند أفلوطين . ولكننا لا نستطيع أن نفهم بعد ذلك كيف يسمى هذا صدورا مع قولنا بأن فكرة الصدور تتضمن فى جوهرها فكرة البذل من الذات إلى الخارج .

وإذا نظرنا إلى المذهب مرة أخرى من ناحية وحدة الوجود ، وجدنا أنه يمكن أن يسمى مذهب وحدة فى الوجود بمعنى أن الكثرة فى الواحد . ولكن إذا فهمنا وحدة الوجود بمعنى أن الواحد أيضا فى الكثرة ، فإن مذهب أفلوطين لا يمكن أن يسمى

حينئذ بمذهب وحدة فى الوجود ، وإنما هو مذهب وحدة فى الوجود بمعنى أن الكثرة فى الواحد فحسب ، لا بمعنى أن الواحد فى الكثرة (لأن هذا المعنى الأخير يؤذن بوجود تكثر فى الواحد ، وهذا يتنافى تمام التنافى مع فكرة أفلوطين) .

فمن الممكن إذن أن نتحدث عن وحدة وجود عند أفلوطين ، من حيث أن وحدة الوجود تقوم على أساس أن الوجود المحسوس خاضع ومشتق وصادر عن وجود معقول وأن ماعدا الأول فهو عرض وليس بجوهر ، وإذا كانت الحال كذلك فمن الممكن أن يقول أفلوطين مع ذلك إن هذه الكثرة ، كثرة العالم المحسوس ، موجودة فى الواحد .

ولكن المهم عند أفلوطين ليس أن الوجود كله يكوّن وحدة شاملة متساوية متجانسة فى كل أجزائها ، بل المهم أن يقول من ناحية بوجود الأول بحسبانه عالياً على الكون ، وبينه وبين بقية المعقولات والمحسوسات هوة لا تكاد تُعبر ، وما هنالك من تبعية من جانب العالم المعقول فيما عدا الأول والعالم المحسوس بأكمله بإزاء الله ، إنما ذلك صادر عن كون هذه الأشياء الأخيرة تقوم بالله ، أى تتقوم بقوته . ولكن ليس معنى هذا القيام به أنها هى هو ، ولذا كانت وحدة الوجود عند أفلوطين ذات حد واحد ، أعنى أنه يقول إن الكثرة فى الواحد ، ولا يقول إن الواحد فى الكثرة . أما وحدة الوجود بالمعنى العام ، فهى القول بالاثنين معاً أى الواحد فى الكثرة ، والكثرة فى الواحد . والفارق هو فى نقطة البدء : هل نبتدىء من الواحد لكى نقول بوجوده فى الكثرة ، وبهذا المعنى تكون الكثرة فى الواحد؟ أو تكون نقطة البدء الكثرة ونرتفع منها إلى الواحد ، وفى هذه الحالة يكون الواحد فى الكثرة ؟ ثم إذا انتقلنا من الوحدة الأولى عِلة فى الأول إلى بقية للوجود من معقول ومحسوس ، وجدنا أن الأدنى يقوم بالأعلى ، فالترتيب إذن يؤذن بأن الأثر يؤذن بوجود المؤثر لأن الأدنى يتوقف على الأعلى ، وعلى هذا فسيكون نظام الكون على النحو التالى : الجسم يشتاق ويتعلق بالنفس ، والنفس تشتاق وتتعلق بالعقل ، والعقل يشتاق ويتعلق بالأول الواحد .

فإذا كنا قد انتهينا من البحث فى الأول الواحد ، فلننتقل منه إلى ما يأتى فى المرتبة الثانية بالنسبة إليه ، ونعنى به العقل .

العقل الأول νοῦς

إذ كنا قد وصفنا الأول بأنه الواحد وميزناه هـذا التميز الحاد ، فمن الطبيعى أن يكون الصادر عن هـــذا الأول ليس متميزاً بميزة الوحدة ، وإنما فيه ثنائية ؛ وهذا هو الفارق الأكبر بين الثانى وبين الأول . ولكنه ليس فارقاً حاداً كما يتوهم ، وإنما يجب أن ينظر إلى هذه الثنائية فى داخل الثانى على أساس أنها تقوم بالوحدة ؛ أعنى أنه لابد من أن يكون الابن شبيها بالأب ، وهذا الشبه سيكون فى الطابع الأصلى للأب ، وهذا الطابع هنا هو الوحدة . فالواحد الأول يطبع ابنه ، أى الثانى، بطابع الواحد ، على الرغم من وجود ثنائية فى الثانى ، لأن الوحدة فى الثانى فى مرتبة أدنى من الوحدة فى الأول . وإذا كنا من ناحية أخرى قد نظرنا إلى الأولى على أساس. أنه فوق العقل ، مادمنا قد قلنا إن الواحد عال لايمكن أن يوصف لأنه عال كل العلو ، فقد جعلنا هذا العلو فوق التعقل ، فيكون من الطبيعى إذن أن يكون الثانى هو التعقل أو العقل ، مادامت الميزة الأولى للواحد بحسبانه عالياً أنه عال على الفكر أو العقل أوالتعقل ، فكأن الثانى إذن هو العقل . ولكنه يلاحظ أن هذا العقل هو فى الآن نفسه وجود أعنى أن الفكر والوجود شىء واحد فى الوجود الصادر عن الأول ، فهذا الثانى هو عقل من ناحية ، من حيث أن الأول معقول له وهو عاقل له ، إذ هو يتأمل الأول ويكون الأول — كما قلنا — من صفاته أنه معقول وليس عاقلا ، فمن هنا إذن كان الثانى عقلا وعاقلا وتعقلا — والكل بمعنى واحد . ولكن باعتبار الصلة من الأول بإزاء الثانى ، سيرى أن الثانى يتقوم بالأول ، بمعنى أن وجود الثانى يقوم لكون الأول (الكون هنا بمعنى الكينونة) ، فهو إذن وجود ، وهنا يلاحظ أن أفلوطين كان فى هذا امتداداً لتيار موجود من قبل فى الفلسفة اليونانية

خصوصاً ابتداءاً من أفلاطون . إذ نجد أفلاطون أولا يقول فى « الجمهورية » إن صورة الخير متتجة لصورتين معاً ، هما صورتا التعقل أو العلم أو العقل ، وصورة الوجود : فهو الواهب للعقل والوجود معاً . وثانياً نجده فى محاورة « السوفسطائى » يبحث كثيراً فى الصلة بين الفكر وبين الوجود ، فينتهى حينئذ إلى عد الفكر والوجود شيئاً واحداً . ونجد بعد أفلاطون أرسطو يقول : إن العقل الذى هو عقل ـ عاقل ومعقول معاً ، ومعقول لذاته فى نفس الآن ، إنما هو جوهر ، أى أن فكر الفكر جوهر ، والجوهر معناه الوجود القائم بالذات . فكان هذه خطوة أيضاً فى عد الوجود والفكر شيئاً واحداً . ثم نجد هذا التيار يظهر بشكل أوضح ـ وإن صيغ بصبغة رياضية ـ عند الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجدّدة ـ فنجد حينئذ أن الواحد هو المعقول وهو الوجود معاً . إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن أفلوطين قد اتخذ خطوة أبعد من خطوات هؤلاء ، فأفلاطون قد قال بأن الوجود هو المعقول ، أو الفكر ، لا من أجل جعل العقل هو الأصل فى الوجود ، ولكن من أجل رد الوجود إلى مرتبة دنيا بالنسبة إلى العقل ؛ أما أفلوطين فيقصد من وراء القول بأن الوجود هو العقل أو العقل هو الأصل فى الوجود وأن لا وجود إلا العقل ، وفى هذا نرى الطابع الذاتى الذى يطبع فكر أفلوطين بوجه خاص وهو طابع لا نجده عند هؤلاء المتقدمين .

وهذا العقل ، الذى هو الثانى بالنسبة إلى الأول ، يعقل على طريقة أرسطو ، فمن ناحية الصورة تعقله بطريق الوجدان ، ومن ناحية المادة تعقله إنما يكون للأول الذى صدر عنه . فهو لا يسلك إذن سبيل المعرفة المنطقية والتسلسل الفكرى البرهانى ، وإنما « يشاهد » ويعاين ويكشف ويتذوق فحسب ، ولهذا كان من العسير أن نعبر باللغة عن طريقة عيان الثانى للأشياء التى يعاينها ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا العقل من ناحية المادة إنما يعقل الأول الذى صدر عنه بأن يتأمله وفى تأمله للأول يكون وجوده من حيث هو فكر - فهو موجود باعتباره عقلا متعقلا من حيث أنه يتعقل الأول ، ويستحيل إلى عقل تبعاً لهذا ، وهكذا نجد أن العقل يقوم بوظيفة

التعقل بطريقة وجدانية ، وأن موضوع هذا التعقل هو الأول .

إلا أن العقل حينما يتعقل ، إنما يتصف بصفات ، أو يتحدد بمقولات تختلف عن المقولات المعروفة . فالعقل ـ وقد قلنا إن ماهيته في الفكر والوجود معاً ـ له من ناحية الفكر ثلاث مقولات : الفعل والحركة والتغير ؛ وله من ناحية الوجود : الثبات وعدم الحدوث في الزمان . وهنا نرى أفلوطين يحمل بشدة على مذهب أرسطو والرواقيين في المقولات ، فينقد المقولات الأرسطالية على أساس أن فكرة الوحدة حينما تقال على العالم المعقول ، فإنها لا يمكن أن تعد وحدة بالمعنى الصحيح ، وإنما الوحدة بالمعنى الصحيح تقال فقط على الأول الواحد ، على النحو الذي رأيناه . والكم لا يمكن أن يكون مقولا على عالم العقل أو العالم المعقول ، لأن الكم ، سواء على صورة الانفصال أو الاتصال ، لا يمكن أن ينطبق على المعقول من حيث هو شيء أصيل ، وإنما يمكن أن ينطبق عليه من حيث أن ذلك صفة خارجية تقال عليه . وكذلك الحال بالنسبة إلى الكيف : الكيف شيء مضاف إلى الوجود الأصلي الذي هو العقل والوجود معاً ، فلا يمكن أن يعد أصلا ومحمولا أصلياً ، أي مقولا عليه ؛ وكذلك ، وبمثل هذا ، يقال عن بقية المقولات الأرسطالية . كما أننا إذا قلنا عن هذا العالم المعقول إنه متصف بالخير ، فيجب حينئذ أن نميز ، فإما أن يكون معنى ذلك أنه الخير ؛ ولكننا في هذه الحالة إنما نردد ما قلناه بالنسبة إلى الأول ، أو نقول عن العالم المعقول إنه خير ، وحينئذ ستكون هذه الصفة خارجية تقال على العالم المعقول . وهكذا نجد في النهاية أن المقولات الوحيدة التي يمكن القول بها ، هي تلك التي تحدثنا عنها ، وأعني بها من ناحية التعقل أو الفكر : الفعل والحركة والزمانية ، ومن ناحية الوجود : الثبات وعدم التغير . وعدم الحدوث في الزمان .

والعقل حينما يفكر أو يعقل ينتج معقولات ، وهذه المعقولات هي الصور الأفلاطونية المعروفة . وهنا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها جزء من العقل ، أي أنها أفكار في العقل ، وليست أشياء مختزنة في العقل ، لأن الصفة الأولى للصور عند

أفلوطين أنها فاعلة ؛ فالفعل وقوة الأحداث من شأنها أن تجعل لهذه الصور وجوداً خاصاً يختلف بعض الاختلاف عن الوجود الذى للصور عند أفلاطون . ثم إننا نجد أفلوطين يتحدث عن هذه الصور على النحو الذى تحدث به أفلاطون عن صوره فى آخر حياته ؛ أى بوصفها أعداداً . وقد كان العصر الذى نشأ فيه أفلوطين عصراً يمتاز بنفوذ الناحية الرياضية فى كل تفكيره ، ولذا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها أعداد . ثم إنه يختلف عن أفلاطون بعد ذلك فيما يتصل بعدد الصور وكونها : فمن ناحية عدد الصور يلاحظ أن أفلوطين — وهـذا أرجح تفسير لرأى أفلوطين فى هـذا الصدد — يقول إن الصور محدودة لكل عصر بحسب الأفراد ، والصور لا توجد للأنواع ، بل توجد للأفراد ، وحينئذ قد يقال إن الصور عند أفلوطين لا متناهية . ولكن يرد على هذا بأن يقال إنها محدودة لكل عصر على حدة ، ولهـذا فإن عددها يتغير بحسب العصر . ومن ناحية كون هذه الصور ، أى انتسابها إلى الأشياء التى هى صورة لها ، كنا قد وجدنا أفلاطون يقول إن لكل شىء صورة ، حتى الأشياء القذرة والدنيئة ، وما أشبه ذلك . أما أفلوطين فينكر ذلك ، ويجعل الصور التى للموجودات المحسوسة فى المرتبة العليا ، كما أنه يلاحظ أخيراً أن هذه الصور هى فى الواقع الوجود ، لأن الوجود والفكر عند أفلوطين — كما قلنا منذ قليل — واحد ، ومن هنا لا نجد هذه التفرقة الحادة ، بين الصور وبين المحسوسات المتعلقة بالصور ، التى نجدها عند أفلاطون ، بل نجد شبهاً أو اتفاقاً بين الصور وبين المحسوسات والاختلاف إنما هو فى المرتبة .

ويلاحظ كذلك أن أفلوطين يقول عن الصور ، كما يقول عن العقل بوجه عام ، إن بها اختلافاً وتميزا . وهو يجعل هذا الاختلاف والتميز من صفات العالم المعقول ، والاختلاف والتميز إنما مصدرهما دائما وجود الإمكانية ، كما أن التغير الذى يضاف كمقولة إلى العالم المعقول يقتضى كذلك وجود الحدوث والإمكانية . والحدوث والإمكانية معناهما فى الواقع وجود المادة أو الهيولى ، لأن الهيولى معناها الإمكانية المطلقة ، وحيث

توجد الهيولى توجد الإمكانية ، وحيث توجد إمكانية توجد هيولى . وعلى هذا فإذا كان ثمت إمكانية فى العقل ،فثمت هيولى . إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن الهيولى هنا يجب ألا تفهم بالمعنى العادى . بل يجب أن يميز بين نوعين من الهيولى عند أفلوطين ، فهناك هيولى معقولة ، وهيولى محسوسة ، وكلتاهما تكاد تكون فى تعارض تام مع الأخرى: فالهيولى المعقولة تمتاز بالثبات ، بينما الهيولى المحسوسة تمتاز بالتغير ، وهذا هو الفارق الأكبر بين كلا النوعين . ولكن هـــذا الفارق عينه يتعلق بجوهر فكرة الهيولى فى ذاتها . ولذا يحق لنا بعد ذلك أن نتساءل : أين يوجد الاتفاق أو الشبه بين الهيولى المحسوسة والهيولى المعقولة ، اللهم إلا فى الاسم ؟ الواقع أن الاسم وحده هو الذى يميز بين هذين النوعين من الهيولى . وهكذا نجد أفلوطين يصور لنا الدرجة الثانية من درجات العالم المعقول ، وهى درجة العقل على أساس أن هذا العقل هو فكر ووجود معاً ، وأن فيه تمايزاً ، مع ذلك ، وهذا التمايز يؤذن من ناحية أخرى بوجود هيولى فيه . هـذا إلى أن العالم المعقول على الرغم من أنه صادر عن الأول ، فإنه أبدى لا يفنى .

٣ ــ النفس

وإذا كان العقل قد صدر عن الأول بهذه الطريقة ، فكذلك وبالطريقة عينها صدر الثالث . وهذا الثالث لن يصدر عنه إلا ما هو محسوس ، لأن صفة المعقول قد استنفدت كلها فى هذا الثالث ، فلم يعد غير المحسوس فى الوجود . وكما أن الثانى فى مركز وسط بين الأول وبين ما يليه ، كذلك هذا الثالث فى مركز أوسط فيما بين الثانى والعالم المحسوس . وفكرة المركز الوسط هذه تتضمن أولا أنه لما كان الأصل الذى أقمنا عليه فكرة الثانى هو أن الوحدة لا يمكن أن توجد بالمعنى الحقيقى الدقيق إلا فى الأول ، فكذلك الحال بالنسبة إلى الثالث ، توجد الكثرة فيه بدرجة أكبر مما وجدت فى الثانى ، وإذا كنا قد قلنا مع

ذلك بكثرة الصور فى الثانى أو فى العقل ، فبطريقة أولى يجب أن يقال بكثرة أكبر فى هذا الثالث .

وهذا الثالث وإن كان فى مركز وسط بين العقل وبين العالم المحسوس ، فإن قربه من الثانى أشد من قربه من العالم المحسوس ، أعنى أنه فى صفاته أقرب مايكون إلى العالم الثانى ، أى أقرب إلى العقل منه إلى العالم المحسوس الذى يتلوه . ولهذا نجده يتصف بالكثرة الموجودة كذلك فى الثانى ، وبدرجة أكبر فى العالم المحسوس ؛ ولكن هذه الكثرة تجمعها — كما هى الحال فى العقل — وحدة ، وإن كانت هذه الوحدة ليست قوية متمكنة من الكثرة ، كما هى الحال فى العقل . هذا إلى أن الصفات أو المقولات التى نسبناها إلى العقل نجدها كذلك ، ولكن بدرجة أقل طبعاً ، فى الثالث ، من ناحية أن هذا الثالث يتأثر بدرجة أكبر من العقل . وهذه الصفات هى : الفعل والحياة والحركة من ناحية الفكر ، والثبات واللازمان من ناحية الوجود . إلا أن صفة الفعل هنا وصفة التغير واضحتان جداً من حيث إنتاج ماهو محسوس ، لأن النفس ستكون فى الواقع فى مركز البارىء أو الصانع ، وهى التى تصنع العالم المحسوس ، فمن هنا كانت وظيفة الفعل — ويُقصد بالفعل هنا المعنى العادى — أكبر فى هذه الحالة منها فى حالة العقل .

وهذا الثالث هو النفس . فإن النفس كما صورها أفلاطون كذلك تتصف بهذه الصفات ، أعنى قربها من العالم المحسوس ، وعدم وجود وسائط بينها وبين هذا العالم — عما هو معقول ، وأنها هى الصانعة بالفعل لهذا العالم المحسوس . وحينما يتحدث أفلوطين عن النفس ، فإنما يقصد بها غالبا النفس الكلية ، كما هى عند أفلاطون : فهناك نفس شاملة هى التى يتم بها إنتاج العالم المحسوس . ومع ذلك فإذا بحثنا فى مذهب أفلوطين بدرجة أعمق ، وجدنا أنه يلجأ إلى القول أولا بثنائية فى هذه النفس ، وذلك لأنه من أجل أن يفسر ما هنالك من نقص وشر فى العالم المحسوس ، يلجأ إلى نفس تكون أقل درجة بكثير من العقل . فلابد له من القول ، تبعاً لهذا ، بنوعين من

النفس : نفس عليا ، ونفس دنيا . أما النفس العليا فهى أقرب ماتكون إلى العقل ، ولذا كانت أبعد ماتكون ، بالنسبة إلى بقية النفوس ، عن إحداث المحسوس . وأما النفس الدنيافهى أقرب ماتكون إلى المحسوس ، وبالتالى قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث أو للوجودات المحسوسة . ولهذا نجد أن أفلوطين لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحداً ، بل قال به مزدوجا . وأكثر من هذا نجده يتحدث فى مواضع كثيرة جداً عن نفوس فى صيغة الجمع ، ويقول بوجود عدد كبير جداً من النفوس . وصلة هذه النفوس بالنفس الكلية لابد أن تُفهم على أساس يقارب فهمنا لفكرة وجود الصور المتعددة فى العقل الواحد . وهو هنا يلجأ من أجل هذا إلى عدة تشبيهات: فيشبه وجود النفوس المختلفة فى النفس الكلية بالعلوم المختلفة داخل العلم ، أو بالأفكار المختلفة فى داخل المذهب ، أعنى أنها تكوّن كلها وحدة واحدة ، وإن كان من الممكن أن يميز فيها بين أشياء متعددة .

وتأتى بعد ذلك ، فيما يتصل بالنفس ، مشكلة أخرى هى مشكلة إحداث النفس للعالم المحسوس . فكيف يمكن النفس التى هى موجودة فى عالم معقول مع ذلك — وبين هذا العالم المعقول والعالم المحسوس هوة كبيرة لايمكن عبورها تقريبا — كيف يمكنها أن تنزل إلى المادة وتتصل بها ؟

هنا نجد أفلوطين يجيب على هذا بأن يقول : إن النفس لما رأت اشتياق الهيولى إلى وجود صورة لها ، منحتها هذه الصورة ، فاضطرت من أجل هذا إلى الحلول فى المادة . وحلولها فيها لايؤذن بوجود تشتت فيها ، لأنها إنما تحل فى المادة — والمادة كثرة — محتفظة مع ذلك بما لها من وحدة ، كما هى الحال مثلا فى النفس الإنسانية بالنسبة إلى البدن : لا يمكن القول بأنها فى محل بالذات ، وإنما هى حالة فى البدن كله ، بمعنى أن البدن كله يقوم فيها ، ويتقوم فى الواقع بها .

فإذا ما انتقلنا من هذا العالم ، عالم النفس ، إلى ما يليه ، كان لدينا العالم المحسوس.

العالم المحسوس

وتبعاً للمبدأ الذي يسود مذهب أفلوطين في الوجود ، كان عليه بالضرورة أن يقول بوجود عالم المحسوس . وذلك أن هذا المبدأ يقول إن العالم في تدرج نزولي من حيث القوة ، أي أن ثمت إضعافاً مستمراً للمعقول . هنالك لا بد للإنسان أن ينتهي إلى درجة يتغلب فيها جانب المادة على جانب العقل ، فيتكون عن ذلك مزيج هو المحسوس . وأفلوطين يقول بفكرة المحسوس أو بفكرة المادة أو للموضوع الدائم مهما تعاقب عليه التغير ، لنفس الأسباب التي ساقها أرسطو من أجل إثبات وجود للموضوع أعني المادة . فهو يقول مع أرسطو إن التغير أو تعاقب الأضداد يستلزم بالضرورة وجود محل تتعاقب عليه الأضداد ، وهذا المحل هو المادة .

وهنا يلاحظ كذلك أن أفلوطين يضيف إلى المادة نفس الصفات التي يضيفها أرسطو وأفلاطون إلى المادة ، وهو يغالي في إثبات هذه الصفة الرئيسية للمادة، وأعني بها أنها إمكانية مطلقة ولا تحدد صرف ، ولا تعين خالص . وذلك أن ما اضطر أفلوطين إلى القول بوجود المادة هو أن المادة هي الحد النهائي الذي يجب أن ينتهي إليه الإضعاف المستمر أو التدرج النزولي للقوة العاقلة ، فالقوة العاقلة ـ أو المعقول ـ يسير ضعيفاً شيئاً فشيئاً من قمة الأول الواحد ، ولا بد أن ينتهي في النهاية إلى شيء هو في أدنى درجة من المعقولية ، أو بعبارة أوضح : في درجة خالية من كل معقولية . ويقصد بالخلو من المعقولية هنا الخلو من الصورة تماما ، لأن الأصل في المعقول هو الصورة ، وما ينتفي عنه صفة المعقول يكون خاليا من الصورة ، أي يكون إمكانية صرفة لتقبل كل صورة ، أو بتعبير آخر يكون عدم تحدد أو عدم تعين مطلق ، وتلك هي الهيولى أو المادة . فإذا كنا في الواقع قد اضطررنا إلى أن نقول عن الواحد إنه لا صفة له ، فكذلك نقول عن الهيولى في الطرف الآخر المقابل تقابلا مطلقاً للطرف الأول إنها هي الأخرى عدم تعين ، وأن ليست لها صفة ، إلا أننا نقول هذا لسببين متعارضين كل

التعارض ، فنقول عن المادة إنها لا تعين صرف ولا صفة لها ، لأنها قابلة لكل تعين ، ولا لتعين بالذات ، بينما الأول غير قابل لأن تكون له صفة ، لأنه فوق كل صفة ، أو لأنه صفة فوق كل الصفات . وإذا كنا قد وجدنا أفلاطون ينعت المادة بنعوت قريبة من هذه ، وكذلك أرسطو — وإن كان هذا بدرجة أقل عنده — فإننا نجد أفلوطين يزيد عليهما فى هذا الصدد لأنه أضاف إلى المادة شيئا جديداً أخذه فى الواقع عن التطور الجديد الذى عانته الفلسفة اليونانية فى الطور السابق مباشرة على أفلوطين ، وأعنى به التطور الذى جاء على يد الفيثاغورية المحدثة ؛ وفيلون بوجه أخص . فإن فيلون والفيثاغورية المحدثة قد نظرت تبعا لتغلب النظرة الأخلاقية — وكذلك الحال فى الرواقية فقد سادت فيها أيضا النزعة الأخلاقية — نقول إننا نجد عند كل هؤلاء أن المادة ستتمت نعتا جديداً مصطبغا بصبغة الأخلاق ، فيقال عن المادة إنها الشر أو أصل الشر . وإذا كنا نجد شيئا قريبا من هذا عند أفلاطون فى الدور المتأخر من أدوار حياته ، فإن هؤلاء المحدثين قد أربوا على أفلاطون كثيراً ، فجعلوا الأصل فى تفسير المادة رغبتهم فى تفسير فكرة الشر . ولهذا نجد أفلوطين قال بوجه خاص إن المادة أو الهيولى شر ، وذلك لأن الشر معناه فقدان الخير ، أعنى أن الشر تبعا لهذا صفة سلبية ونفى أو عدم للخير ، أى أن الخير ، وحده هو الإيجابى ، أما الشر فهو عدم الخير ، ولا يمكن أن ينعت بغير هذا . ولهذا فلا بد من القول بوجود المادة من حيث أن المادة هى اللاتعين ، فلكى يفسر وجود الشر يجب القول بوجود المادة ، ما دام الشر هو السلب أو اللاتعين بالخير ، وهكذا تظهر لنا الناحية الجديدة الأخلاقية التى أثرت فى تصور المادة فى الفلسفة اليونانية فى هذا الدور .

وحينئذ يجب أن نتساءل — خصوصاً وقد عنى أفلوطين بالناحية الأخلاقية كل العناية حتى كادت أن تكون الغاية النهائية والأولى من التفكير الفلسفى لديه — : هل لم يكن ممكنا استبعاد هذا الشر نهائيا ؟ وهل لا يمكن أن يتصور الإنسان العالم وقد خلا من هذا السلب ! هذه مسائل قد عنى أفلوطين عناية خاصة بالبحث فيها ، لكنه

لم يأت بجواب حاسم فى هذا الصدد - وكل ما يمكن أن يقال عن مذهبه فى هذا هو أنه قال بوجود إضعاف مستمر عن طريق فكرة التدرج النزولى للمعقول ، وهذا الإضعاف المستمر لا بد أن ينتهى إلى القول بوجود شيء قد خلا من المعقول ، وهذا الشيء هو الهيولى . ولما كانت هذه الهيولى مبدأ السلب ، فهى بالتالى مصدر السلب ، والسلب هو الشر ، فكأن الهيولى بوصفها الحالة النهائية للمعقول لا بدأن تكون مصدراً لوجود ما هى مصدره وهو الشر .

وهنا نجد أفلوطين يقف موقفين مختلفين بعض الاختلاف أو كل الاختلاف فيما يتصل بهذه المسألة . فنراه من ناحية ، وتبعاً لنظريته فى الوجود ، ينكر على هذا العالم المحسوس كل قيمة ، وينعته بأنه شر ، وبأن من الخير الخلاص منه ، وأنه مصدر لكل فساد ، وعلى ذلك فالعالم المحسوس - فى كلمة واحدة - شر . ولكننا نجده من ناحية أخرى يقول : إن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله ، وذلك الموقف الثانى قد عنى أفلوطين بالتحدث عنه طويلا خصوصا لأنه كان عدواً للمسيحية كأشد ما تكون العداوة ، فهو قد وجد كبار الآباء المسيحيين ينعتون بهذه الناحية ناحية أن العالم شر وخطيئة ولا قيمة له وهكذا ... فكان عليه لكى يعارضهم من هذه الناحية ولكى يكون من ناحية أخرى مخلصاً لآبائه الروحيين ، أعنى الفلاسفة اليونانيين بوجه عام ، كان عليه من ناحية أخرى أن يقول بفكرة الخير فى هذا العالم . ويوجه من أجل هذا اعتراضات رئيسية إلى أصحاب الرأى القائل بأن العالم المحسوس شر ، فيقول أولا : كيف يحق لكم أن تنعتوا هذا العالم بأنه شر ، مع أنه ليس إلا صورة للخالق أو الله ، وأنتم تقدسون هذا الإله ؟ ثم كيف تقولون إن هذا العالم كله شر ؛ مع أنكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل فى الإنسان وبالعناية الإلهية ، وهذا كله يؤذن بأن الأشياء لم تخلق عبثاً ؟ وهو يؤكد الحجة الأولى بأن يقول إن الذى أنتج العالم المحسوس هو العالم المعقول ، وقد أنتجه على صورته ، فكيف يمكن بعد ذلك أن نقول إن هذه الصورة تناقض الأصل هذا التناقض العجيب ؟ وهنا يلجأ

أفلوطين إلى تشبيهاته المعتادة ؛ فيمثل بالشمس ؛ قائلا إن عالم المحسوس هو كالأشعة بالنسبة إلى الشمس أو لفروع الأنهار أو النهيرات بالنسبة إلى النهر أو الينبوع ؛ ويلجأ بوجه خاص إلى تشبيه عني بتطبيقه أشد العناية في هذه الناحية ؛ وهو أن العالم المحسوس مرآة العالم المعقول ؛ فحينئذ لا يشك في أن الصورة التي في المرآة ؛ وإن لم تكن هي الأصل ؛ فإنها لا يمكن أن تختلف اختلافا كليا عن الأصل . هذا إلى أن ما نراه من تعدد في المحسوس ؛ لا يؤذن بوجود الشر على هذا النحو ؛ وإنما الحال هنا كالحال بالنسبة إلى عدة مزايا تعكس شيئا واحداً ، فالأصل الواحد قد انعكس في عدة أشياء . ولكن هذا الانعكاس لم يكن من شأنه أن يحدث تشويهاً كبيراً على أقل تقدير ، في الصورة المتكونة ، وكذلك الحال أيضاً في الصوت الواحد الذي يسمعه عدة أفراد فيظل مع ذلك على طبيعته ، وإن اختلف بعض الاختلاف بحسب طبيعة الأشخاص ، فإنه يظل الصوت الأصلي على كل حال . فكيف يجوز لنا أن نقول عن العالم إنه شر كله ؟ من هنا ليس أمامنا غير سبيلين : إما أن نقول الأصل شر ، فالصورة شر كذلك ، وإما أن نقول بأن الأصل خير فالصورة خير بالضرورة. فلما كان لا بد من القول بأن الأصل ، وهو الواحد الأول الأكل .. الخ هو الخير ، فيجب بالتالي أن يكون العالم المحسوس الذي هو صورته خيراً كذلك ، وإن كانت درجة الخير بالنسبة إلى هذا الأخير أقل بكثير جداً منها بالنسبة إلى الأول نظراً إلى أنه صورة وليس أصلا ، أي في درجة مخففة من الخير بالنسبة إلى خير الأول الواحد .

وهكذا ينتهي أفلوطين إلى القول بأن العالم خير ، ويعنى هنا خصوصاً وفي عبارات خلابة شعرية بتمجيد هذا العالم الخيّر ، ثم يبين ما فيه من انسجام وكيفية ارتباط أجزائه بعضها ببعض . ويعنى أخيراً بمسألة العناية الإلهية : إما أنهم يقولون بوجود الصدفة المحضة في كل شيء ، وإما أنهم يفسرون هذه العناية على أنها القضاء والقدر ، أعني الجبر والضرورة . ويرد أفلوطين على هذا الفريق وذاك ، فيرد على الأول بأن

يقول إن العالم لم يخلق عبثاً على هذا النحو ، تسوده الصدفة ، لأنه صورة لمعقول ، والمعقول يسوده العقل ، أى تنتفى معه الصدفة والاتفاق . ويرد على أصحاب الرأى الثانى بأن يقول إن الحرية يجب أن يؤكدها الإنسان؛ وأما العناية فمعناها أن كل شيء أو الأشياء جميعاً مرتبة ترتيباً كلياً مطلقاً عاماً على أساس الاتجاه نحو الخير ، وهذه العناية من أجل ذلك لاتمتد إلا إلى المسائل الكلية وحدها . أما العناية الفردية، بمعنى تحديد مصير كل إنسان على حدة ، فينكرها أفلوطين لأنه يأبى أن يضيف إلى الله ، أو الأول ، أن يعلم كل هذه الجزئيات التى تحدث تغيراً فى طبيعته وكثرة فيها ، كما أنه يضيف إلى الإنسان حرية لاتتفق معها هذه العناية الفردية ، وإنما العناية معناها عند أفلوطين انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض ، من أجل تحقيق انسجام فى الكون .

العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول

ينظر أفلوطين إلى النفس الإنسانية نفس النظرة التى كانت لدى أفلاطون ، فهو يقول إن النفس الإنسانية كانت تحيا من قبل حياة أبدية ، ثم هبطت من هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية .

أما العلة فى أن النفس الإنسانية قد هبطت فى العالم الجسمانى فإنها هى ذاتها العلة التى بها نشأ النوس كشيء صادر عن الواحد الأول ، والنفس الكلية كشيء صادر عن النوس . فالنفس الإنسانية تصدر عن النفس الكلية بنفس الضرورة التى تصدر بها النفس الكلية عن النوس . وهنا يجب أن يفرق فى داخل النفس الكلية ، كما قلنا من قبل ، بين نفس كلية بالمعنى الحقيقى ، وبين عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد فى العالم المحسوس بالذات . فكما أن النفس الكلية هى المصدر بالنسبة إلى العالم المحسوس ككل،فلا بد أن نفترض بالنسبة إلى الأفراد التى تكون العالم المحسوس نفوساً تكون كالمصدر بالنسبة إليه . وهنا نجد النفس الكلية ستنقسم قسمين أو تكون ذات طبيعة

مزدوجة : فهى من ناحية تشارك النفوس فى طبيعته وفى مقامه فى الوجود ، ومن ناحية أخرى ستكون أقرب إلى البدن، فتكون أبعد ماتكون عن الاتصاف بصفات النوس وتكون فى الواقع نفساً شهوانية، ولذا يمكن أن تسمى الأولى باسم النفس الإلهية، والنفس الثانية بالنفس الشهوانية .

والنفس عند أفلوطين يجب ألا ينظر إليها بوصفها شيئاً جسمياً كما فعل الرواقيون، فإن أفلوطين يكرس فصولا مهمة من « التُّساعات » من أجل تفنيد هذه النظرية ، نظرية أن النفس ككل شىء فى الوجود جسم ، ويستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أن النفس ، خصوصا فيما يتصل بالنفس الإلهية ، روحية خالصة ، ومن طبيعة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن، وتتصف بالصفات التى أضفيناها من قبل على النفوس وعلى الواحد ، فهذه النفس توجد خارجة عن الزمان ، لأنها توجد أبدية أبديةَ المعقول أو النفس الكلية، وهى لاتقبل التغير، لأنها مستقلة بنفسها ، قائمة بذاتها، دون أن تكون فى حاجة إلى شىء فتزداد ، أو يكون منها شىء من خارج زيادة على نفسها فتنقص ، أعنى أنها لاتقبل أية درجة من درجات التغير ، كما أن هذه النفس لاتحتاج إلى فكر ، إذ لا داعى إلى الانتقال من شىء إلى شىء ، والربط بين شيئين ، كما هى الحال فى الفكر ، لأن إدراكها وجدانى مطلق، وليست فى حاجة إلى التذكر والخيال، لأنها ليست فى حاجة إلى أن تتذكر شيئاً ليس أمامها حاضرا ، بل كل شىء بالنسبة إليها حاضر ، كما هى الحال بالنسبة إلى كل شىء إلهى معقول . وهى بالتالى تتصف بكل الصفات التى نسبناها من قبل إلى النوس، ثم نجد أفلوطين من ناحية أخرى يحمل على المذاهب التى تجعل النفس شيئا متصلا ، أو متعلقا بالبدن، ولا وجود لها إلا بوجوده، فهو من ناحية ينكر قول الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس انسجام للبدن، وينكر على أرسطو قوله إن النفس كمال طبيعى لجسم آلى ، وذلك لأن هذا المذهب أو ذاك ينظر إلى النفس على أنها قائمة بالبدن ، أى ليس لها وجود مستقل خالص ، ومعنى

ذلك أنه ليست لها روحية خالصة لا تتعلق بالبدن ، وإنما كل شيء فيها متوقف على البدن . وإذا كانت الحال كذلك فسينكر أن يكون لها وجود سابق على البدن ، بل وينكر أن يكون لها خلود . أما أفلوطين ، فنظراً لأنه نظر إلى النفس، وعلى الأخص النفس الإلهية والجزء الإلهي من النفس الإنسانية هذه النظرة التي أشرنا إليها ، فإنه لم يكن في حاجة إلى أن يبحث طويلا في مسألة خلود النفس . فما دامت النفس مستقلة قائمة بذاتها إلهية معقولة ، فهي بالضرورة كانت قبل حلولها في البدن ، وستكون بعد مغادرتها للبدن ، وخلود النفس بالتالي مؤكد .

وأياً ماكان ، فإن أفلوطين مع ذلك قد كرّس فصلا رئيسياً لإثبات خلود النفس فنراه يلجأ إلى نفس البراهين التي قال بها أفلاطون من قبل في « فيدون » دون أن يضيف إليها جديداً يعتد به . وإنما المهم لديه أن يؤكد استقلال هذه النفس وقيامها بذاتها ، وعدم اعتمادها على شيء يتصل بالبدن . وقد كان في وسع النفس ألا تنزل هذا النزول إلى البدن ، وإنما هي الضرورة هي التي تضطرها في وقت معيّن إلى أن تتخذ هذا المظهر . وهنا نجد أفلوطين ينظر إلى المسألة نظرتين متعارضتين ، فتارة يقول إن النفس تنزل البدن بمحض اختيارها بعد أن كانت في عالم النفس الكلية ، وتظل محتفظة بكل الصفات الإلهية التي توجد في النفس الكلية ولكنها تسعى مع ذلك نحو الانفصال ونحو الاتجاه إلى الفيض بشيء من ذاتها على الخارج ، فإنها هنا تكون حرة ومسئولة عن هذا الفيض ، أي عن حلولها في البدن . ولكننا نجد أفلوطين من ناحية أخرى ينفي هذه الحرية التي للنفس في هبوطها وحلولها بالبدن ، ويقول إن ثمت وقتاً لابد أن يأتي وتضطر فيه النفس إلى أن تحل في البدن . فهنا حرية من ناحية ، وجبر وضرورة من ناحية أخرى .

لكن في وسع أفلوطين أن يتخلص من هذا التعارض ، لأن المبدأ الأصلي الذي يقوم عليه مذهبه كله ، وهو أن كل شيء أعلى يميل بذاته إلى أن يفيض على ما هو أدنى — هذا المبدأ كان يؤذن بالقول بأن النفس حرة في أن تفيض على البدن أعني أن

تحل به ، بينما كانت الناحية الأخرى ، ناحية الشر الذى يحل بالنفس من جراء تعلقها بالبدن ـ خصوصاً وأن أفلوطين قد نظر إلى الصلة بين النفس والبدن ، على أساس أن بينهما هوة بعيدة تزيد بكثير جداً عما يفصل بين درجات المعقول بعضها وبعض ، وذلك يفسر بأن أفلوطين قد وجد أننا هنا ننتقل من العالم المعقول إلى العالم المحسوس، فلا بد أن تكون الهوة هنا أكبر منها بين درجات العالم بعضها وبعض ـ نقول إنه من هذه الناحية كان على أفلوطين أن يقول إن فى هبوط النفس شراً لا بد منه ، وبالضرورة ستضطر النفس يوماً ما أن تنزل البدن الذى كان عليها أن تنزل به ، ومن هنا كذلك اضطر إلى القول بهذين الموقفين المتعارضين .

والنفس الإنسانية من ناحية الإدراك تتبع طريقا ذا درجات ثلاث ، يبدأ بالإحساس ، ويتوسط فى النظر ، وينتهى إلى الوَجْد . فالإحساس درجة دنيا من درجات المعرفة ، ويقول عنه أفلوطين إنه كالرسول الذى يأتى من قِبل العقل لإيقاظ النفس. ولو أننا نجد أفلوطين مع ذلك يضيف إلى هذا الإحساس قيمَة ليست بالقليلة ، فيقول عنه إنه صورة للمعقول ، ويقول عنه إنه إذا كان النظر أو الوجد يدرك الصور كما هى فى النفوس ، فإن الإحساس يدرك الصور كما هى مفصلة بالاستعانة بالنظر . إلا أنه لا يرتفع بالإحساس إلى درجة اليقين ، أو إلى درجة المصدر الذى يجب أن تبدأ منه المعرفة ، أى أنه لا ينسب إلى الإحساس تلك القيمة التى نسبها إليه أرسطو ، لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس ما دام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد ، ويجب على الانسان فى سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا المحسوس المتبدد المتكثر المتغير لكى ينتهى إلى الوحدة والطمأنينة والسكون والثبات . لا بد إذن من التخلص من درجة الإحساس والارتفاع منها إلى درجة أعلى وهذه الدرجة العليا هى درجة النظر ، ونقصد بها الدرجة التى فيها يرتب الإنسان بين التصورات بعضها وبعض ، ويربط فيما بينها من أجل البرهان . وأفلوطين يعتد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى على أساس أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات ،

ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك، وينسب إلى الديالكتيك نفس القيمة والأهمية التي نسبها إليه أفلاطون. إلا أنه ليس علينا أن نقف عند حد الديالكتيك لأنه هو الآخر يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع وبين الذات، وفي حالة الديالكتيك نكون في حالة ثنائية ، بمعنى التقابل بين الموضوع وبين الذات . وفي هذا كله نجد النفس الإنسانية لا زالت متعلقة بالكثرة وبالتغير ، لأن الانتقال من الموضوع إلى الذات ، أو من الذات إلى الموضوع ، إنما هو تغير كذلك ، فعلينا أن نتخلص أيضاً من هذه الدرجة الوسطى على الرغم مما لها من أهمية كبرى وقيمة عظيمة في تحصيل المعرفة ، وأن نرتفع إلى درجة أعلى من المعرفة : فيها يرتفع التعارض بين الموضوع وبين الذات ، وفيها تنتهي المعرفة التي تقوم على التعارض بين الموضوع وبين الذات ، لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجي في مقابلها؛ وعلينا كذلك أن لا ننظر إلى المعرفة بوصفها تحصيلا وكسباً وملكا، وإنما بحسبانها وجوداً أو اتحاداً وهوية ، أعني أنه يجب على النفس الإنسانية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حالة الوحدة المطلقة . وهذه الحالة هي حالة « الوجد » .

ومعنى هذه الحالة أن يكون الإنسان خارجاً عن طوره وعن نفسه ، فهي حالة أشبه ما تكون بحالة الجنون في العشق ، أو حالة النشوة في السكر . وفي هذه الحالة يسقط كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الأغيار موجوداً ؛ فتكون النفس حينئذ في حالة الفناء والطمس والمحو؛ أعني أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها، ويصبح كل شيء في حالة عماء هو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة « التراب الأسود » وما يسميه المتصوفة المسيحيون باسم « الليلة الظلماء » . وفي هذه الحالة يكون الإنسان في أسوأ الحالات التي يمكن أن يمر بها، لأنه أصبح لا تعيناً صرفاً، وأصبح فناء مطلقاً؛ إذ أنه هو اللاتملك الصرف في هذه الحالة ، بمعنى أن الأغيار والأشياء الخارجية قد سقطت عنه ، كما أن الواحد لم يملأه بعد ، فيكون في حالة تراوح إذن بين الخوف والرجاء وبين القلق والطمأنينة ، خصوصاً وأنه لا يدرى بعد هل سيصل إلى درجة

الطمأنينة أو لا يصل . فإذا ارتفع من هذه المرتبة ، مرتبة الصحو، إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق ، والهدوء والسكينة بعد الخوف ، يصبح وكأنه هو الله ، أو بعبارة أدق يعرف بأنه هو الله . والمعرفة هنا ليس يقصد بها أن يكون ثمت ذات وموضوع ، بل أن تكون الذات هي الموضوع ، والموضوع هو الذات ، فتكون بين الاثنين هُوِيّة مطلقة .

وفي هذه الحالة تسقط أيضاً التفرقة بين العاقل والمعقول ، فيصبحان شيئاً واحداً. وبعد أن كان الإنسان في حالة التكثر والتغاير والتغير من حال إلى حال ، يصبح في حالة طمأنينة خالصة، فيما يسمونه باسم « حالة النفس المطمئنة » عند المتصوفة المسلمين، أو « حالة الاتحاد بالله » ، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته ، ومتحداً بالذات الإلهية ، أو حاصلا على الذات الإلهية ، أي هو والذات الإلهية شيئاً واحداً . وهذه الحالة تأتي إليه لا باختيار وإرادة، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه ، أعني أنه في هذه الحالة لا يجاهد من أجل الحصول عليها، بل ينتظر وجودها فيه . ومن هنا كانت حالته حينئذ سلبية صرفة ، هي حالة القبول أو التلقي للمدد الوارد من جانب الواحد .

وهنا نجد أنفسنا في عالم يختلف كل الاختلاف عن العالم الذي ألفناه في الفلسفة اليونانية بالمعنى الصحيح ، إذ يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع، ولا يكون ثمت انسجام بين الاثنين ولا تفرقة ، وإنما يكون محوٌ لعالم الموضوع في عالم الذات ، فننتقل حينئذ إلى الذاتية المطلقة التي تنفصل فصلا تاماً ، أو شبه تام بين الروح اليونانية والروح الشرقية . وهكذا نجد أفلوطين يمثل في الواقع الروح الشرقية ، أكثر من تمثيله للروح اليونانية ـ إن كان لنا أن نقول بعد ذلك إنه يمثل الروح اليونانية في شيء . وبهذا الإفناء للموضوع في الذات ، وبهذا الزوال للانسجام بين عالمي الذات والموضوع، ينتهي الفكر القديم .

المصطلح الفلسفى

فى العصر اليونانى

استهلال

للفلسفة ، كما لكل فن ، مصطلحاتها الخاصة بها . فكما أن للطب مثلا لغة يتفاهم بها الأطباء ، كذلك للفلاسفة لغة خاصة يعبرون بها عن آرائهم فى الموضوعات التى يتناولونها . واللغة الفلسفية فى تكوينها وفى تحديدها ، أصعب بكثير جداً من اللغة الطبية أو اللغة الرياضية أو اللغة الفنية . وذلك راجع إلى طبيعة الفلسفة نفسها من ناحية الموضوعات التى تدور من حولها أبحاثها - فهذه الموضوعات مجردة أو على الأقل أكثر تجريداً من موضوعات العلوم الأخرى . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أن أكثر مصطلحاتها تعبر عن حالات وجدانية خاصة بالوعى أو الشعور .

ومثل هذه الحالات الوجدانية الشعورية النزوعية من الصعب على اللغة أن تحددها تحديداً دقيقاً ، لأن اللغة فى نشأتها حسية . فمن الصعب إذن أن تتخذ مما يعبر عن الحس أداة لما يعبر عن الروح .

ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن اللغة كما يقول رينان E. Renan داخلة فى عداد الأشياء الحية . وعلى هذا فلا بد للغة ، مهما كانت هذه اللغة خاصة بعلم ما من العلوم ، أن يكون فيها شىء من طبيعة الحياة ، وطبيعة الحياة هى التغير المستمر ، وعدم إمكان التحديد وعدم استطاعة الإبقاء على الحدود التى وضعت يوماً ما . وعلى هذا الأساس، نستطيع أن نقول : إن لغة الفلسفة هى كالكائن الحى سواء بسواء ، أى أنها متغيرة متطورة . وهذا التغير أو التطور راجع إلى الحالة التى تكون عليها الفلسفة نفسها ، أى أنه راجع إلى مدى التقدم الذى وصل إليه الفكر الفلسفى فى سيره . وليس من المستحسن مطلقاً أن تكون لغة الفلسفة شيئاً ثابتاً ، لأنها ستكون حينئذ قيداً ونطاقاً يعوق التقدم فى الفلسفة .

ومن المشاهد ، خلال تاريخ الفلسفة ، أن العصور التى تحددت فيها المصطلحات

الفلسفية كانت دائماً عصوراً عقيمة ، خالية من كل تفكير عميق خصب طريف . فالعصور الوسطى كانت من هذا النوع ، إذ تحددت فيها الألفاظ تحديداً دقيقاً . ومع ذلك فقد كانت عناية الفلاسفة إبان ذلك العصر متجهة إلى التفرقة بين الألفاظ ، بإزاء معان اكتشفوها وابتدعوها .

أما في عصور التقدم ؛ تلك التي يسمونها بعصور الاختيار ، فإننا نجد الفلاسفة الذين يولدون في مثل هذه العصور يحاولون جهدهم أن يتحللوا من قيود المصطلحات السابقة . فنجد ديكارت في القرن السابع عشر يحاول أن يتحلل من مصطلحات العصر المدرسي ، متخذاً اللغة العامة وسيلة للتعبير الفلسفي ، ولهذا نراه في كتابه « المقال عن المنهج » يعتذر دائمـــاً حينما يضطر إلى استخدام المصطلحات الفلسفية الموجودة في العصر المدرسي .

هذه كلها صعوبات تعترض هؤلاء الذين يحاولون أن يضعوا للفلسفة لغة محددة ، كما وضع الأطباء أو الرياضيون لأنفسهم لغة محددة . لكن على الرغم من كل هذه الصعوبات فلا بد مع هذا كله من إقامة لغة فلسفية كي يستطيع الفلاسفة عن طريقها أن يتفاهم الواحد منهم والآخر ، لأن اللغة بطبيعتها مشتركة ، أي جامعة في ألفاظها الواحدة بين المعاني المختلفة . ولهذا فإذا أريد أن يكون ثمت تفاهم ، فلا بدَّ ضرورة من أن يكون هناك اصطلاح عام على الألفاظ المستخدمة ، على الأقل بين اثنين من الفلاسفة يتخاطبان . وإلا فإن في ذلك إضراراً بالغاً وإضاعة لجهود كبير .

والواقع أن كثيراً من الاختلافات بين المذاهب ترجع إلى اختلاف في فهم معاني الألفاظ ، أو اختلاف في الدلالة التي يعطيها كلٌّ للفظ الذي يستخدمه ، حتى اضطر البعض إلى القول بأن الاختلاف الموجود بين المذاهب الفلسفية المتضاربة إنما يرجع في نهاية الأمر إلى اختلاف حول الألفاظ ، وتبعاً لهذا ليست الفلسفة غير جدال لفظي عقيم ! .

لهذا كله لم يكن بد من وجود اصطلاح متعارف بين الفلاسفة المختلفين ، هذا فيما بين الفلاسفة بعضهم وبعض . أما بيننا نحن - من يدرسون الفلسفة ، وبين الفلاسفة فليس هناك من وسيلة إلى فهم أقوال الفلاسفة كما هي في الواقع ، إلا بأن نعرف المعاني الخاصة التي أعطوها للألفاظ .

ومن أجل هذا ، نرى الفلاسفة أنفسهم قد شعروا من قديم الزمان بهذه الحاجة إلى تحديد الألفاظ . بل نجد أن فلاسفة بالذات كانت مهمتهم الكبرى أن يحددوا الألفاظ . فقد عنى سقراط بتحديد الألفاظ أولا قبل استخدامها ، كذلك عنى أقراطيلوس ، أحد الفيثاغوريين في القرنين الرابع والخامس ، بتحديد معاني الألفاظ . أما الذي عنى عناية حقيقية ، والذي يعد المؤسس الأول لعلم المصطلحات الفلسفية فهو أرسطو . فقد كرس مقالة بأكملها من مقالات كتابه : « ما بعد الطبيعة » ، هي مقالة « الدلتا » △ ، من أجل دراسة المصطلحات الخاصة بالفلسفة السابقة عليه وبفلسفته هو الخاصة . وعدد هذه المصطلحات التي درسها أرسطو ثلاثون . وبعد أرسطو نجد أن الفلاسفة اليونانيين إلى نهاية الفلسفة اليونانية قد عنوا أيضاً بعض العناية بتحديد المصطلحات الفلسفية ، دون أن يتابعوا هذه الأبحاث بصفة خاصة على النحو الذي فعله أرسطو .

وفي العصور الوسطى نجد العناية قد زادت أكثر فأكثر، لأن الألفاظ أو المصطلحات كما قدمنا من قبل - كانت الشغل الشاغل لهؤلاء الفلاسفة . وكانوا يظنون أنه بجملة مصطلحات تحدد ، يستطيع الإنسان أن يبني كل فلسفة وكل دين . ولهذا نجد واحداً منهم قد غالى في هذا الاتجاه ، وهو ريمون لُلْوس . فكتب كتاباً اسمه «الفن الكبير» Ars magna . وهذا الكتاب عبارة عن بضعة ألفاظ يديرها ريمون ليل ، إدرة آلية صرفة ؛ فتنتج كل ما يريد أن يقوله من فلسفة ، وكل ما يريد أن يثبته خاصا بالدين كوجود الله والرد على الفرق الأخرى وهكذا !

ثم في العصر الحديث نجد أن العناية قد قلت في بدء هذا العصر ، لأنه - كما

ذكرنا من قبل، عصر اختيار . فالغالب أن تكون فيه ثورة على الألفاظ . لكن نشاهد فى أواخر القرن التاسع عشر أنه قد قامت حركة قوية من أجل إقامة علم المصطلحات الفلسفية إقامة قوية على أسس من العلم الدقيق . وكانت الفكرة الموجهة لهذه المصطلحات هى إقامة مصطلح عام متفق عليه بين الجميع للألفاظ الفلسفية حتى يقل الاختلاف بين المذاهب إلى أقصى حد ممكن . ومن أولى الشخصيات التى قامت بهذه المحاولة رودلف أويكن Rudolf Eucken الذى كتب كتاباً بعنوان « تاريخ المصطلحات الفلسفية » ظهر سنة ١٨٧٩ . وفى هذا الكتاب أرخ أويكن لكل المصطلحات الفلسفية. كما حاول أن يحدد هذه المصطلحات تحديداً أدق ؛ كى يجد معنى لكل لفظ يتفق عليه بين الفلاسفة . وتوالت على هذا الأساس المحاولات الخاصة بإقامة هذا العلم ، فى ألمانيا خصوصاً .

فنرى فى سنة ١٨٩٨ رودلف أيسلر R. Eisler يكتب كتاباً ضخماً عنوانه « معجم المعانى الفلسفية » ، طبع للمرة الثالثة فى ثلاث مجلدات (من سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٠) . وتتالت بعد ذلك المعاجم فى ألمانيا . وكان يقوم إلى جوار هذه الحركة فى ألمانيا حركة أخرى فى فرنسا ، أشهر رجالها ومن خير من عملوا فى هذا الميدان ، وأحسن من أنتجوا فيه الأستاذ الجليل أندريه لالاند A. Lalande . فقد كتب أولا مقالا فى مجلة « ما بعد الطبيعة والأخلاق » سنة ١٨٩٨ عن ضرورة إيجاد مصطلح فلسفى واحد . وتابع هذه المحاولة فى مؤتمر الفلسفة الذى عقد سنة ١٩٠٠ ، فقدم بحثاً عنوانه تحديد المصطلحات الفلسفية . ولم يكتف بهذا بل قام مباشرة هو والأستاذ كوتيرا Couturat بوضع هذا المعجم ، وكانت تشرف على إخراجه الجمعية الفرنسية للفلسفة التى تأسست سنة ١٩٠٠ بفضل الأستاذ لالاند واكساڤيه ليون Xavier Léon

وكانت نتيجة هذا العمل المتواصل أن خرج هذا المعجم ، فظهر أولا فى مجلدين سنة ١٩٢٣ . وقد زاد هذا المعجم فى الطبعات التالية حتى بلغ ثلاثة مجلدات ، ويعد

إلى الآن خير معجم للمصطلحات الفلسفية. وفيه أيضا محاولة لإيجاد لغة الفلسفة دولية، وذلك عن طريق جذور دولية مأخوذة خصوصا من اللاتينية واليونانية. ويضاف إلى هذه الجذور لواحق للتفرقة بين الصفات والأسماء والأفعال .

وإلى جوار هذه قامت محاولات فى فرنسا أظهرت ثمارها قبل معجم لالاند ، مثل معجم إدمون جبلو E. Goblot فإن جبلو قد أنشأ كتابه «المعجم الفلسفى» Le Vocabulaire Philosophique وظهرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٠١ ، والطبعة السادسة سنة ١٩٢٤ . ومع هذا كله لا نستطيع أن نقول إن علم المصطلحات الفلسفية قد وضع بالفعل . وإنما هو لا يزال فى بدء تكوينه ، ولا يزال بعد فى بدء الوضع .

تاريخ المصطلح الفلسفي فى الدور الأول للفلسفة اليونانية

الوجود هو الحياة ، والحياة إرادة حياة ، وإرادة الحياة إرادة قوة ، وإرادة القوة إرادة سيطرة واستعلاء ، وكل سيطرة لا تتم بدون مقاومة . فالأصل فى كل ناحية من نواحي الوجود هو المقاومة . والمقاومة لها مظهران : مظهر طبيعى ومظهر عقلي روحي . فظهرها الطبيعي هو ما يسمّونه فى علم الطبيعة المقاومة ، أما فى الجانب الروحي فتسمى المقاومة مشكلة أو إشكالا . فطبيعة الحياة الفكرية إذن هي الإشكال . ولا يمكن أن يقوم فكر بالبحث إلا فيما هو مشكل ، أى أن البحث فى جوهره محاولة الصراع أو هو الصراع مع المشكلات .

لهذا فلابد لنا حينما نريد أن نحدد بدء الفكر ، أن نقول إن الفكر قد بدأ بأن حاول الهجوم على مشكلات — والمشكلة problème تناظرها فى اليونانية كلمة προβλημα . ولها معنيان : فالمعنى الأول هو الصعوبة أو العقبة أو العثرة ، أى ما هو موضوع أمام الإنسان يقابله ويصطدم به . ومن ناحية أخرى ، المشكلة هي الشيء الذى هو الحلّ للمشكلة . ويعبّر عن هذا الاختلاف بين المعنيين فى الرياضيات بالتفرقة بين نوعين من الأشياء الرياضية : بين المسائل بوصفها مشكلات للحلّ ، وبين النظريات théorème بوصفها الحلول التى تقدم للأشياء المشْكِلة .

والصفة من الكلمة problème هى problématique ، وفى المصطلح المعاصر تستعمل هذه الكلمة أيضا بوصفها اسما ، وحينئذ يكون معناها مجموع المشكلات الخاصة بعلم ما من العلوم أو مجموع المشاكل التى توجد ضرورة ، فى مسألة ما من المسائل . أمّا الصفة فتستخدم اصطلاحاً فى المنطق فيما يتصل بما يسمونه الجهة فى الأحكام la modalité des jugements . وذلك أن القضية أو الحكم — والقضية قول مركب من حدين مرتبطين برابطة copule ، الأول يسمى الموضوع sujet ،

والثانى يسمى المحمول prédicat ، والرابطة هى غالباً فعل الكينونة ـ نقول إن القضايا من ناحية الجهة تنقسم إلى قضايا تقريرية assértorique ، وفيها تكون صفة الحكم هى « من المحقق كذا ... il est vrai que ، » وفى قضايا احتمالية problématique وفيها تكون صفة الحكم هى : « من المحتمل كذا . . . il est probable que » ، وثالثا إلى قضايا ضرورية apodictique وفيها تكون صفة الحكم : « من الضرورى كذا . . . il est nécessaire que » .

ولليونانيين للتعبير عن المشكلة كلمة أخرى هى كلمة أبوريا : άπορία ، ويترجمها المترجمون العرب الأقدمون بالكلمة « شك » أو صعوبة ، وأرسطو فى جميع أبحاثه كان يسير على المنهج التالى : وهو أن يبدأ دائماً بوضع المشكلات التى تتصل بالموضوع الذى هو بصدد البحث فيه[1] . وكلمة أبوريا معناها فى الأصل شىء لا يمكن اختراقه . ثم أطلقت من بعد على المشكلات المتصلة بالموضوعات الفلسفية ، ثم أطلقت أيضا على الحالة النفسية التى يجد فيها المرء نفسه حينما يكون بإزاء رأيين متعارضين، هما فى نفس الوقت معقولان ، فيما يتصل بشىء واحد . وقد كان الغرض من المنطق الجدلى dialectique عند زينون الإيلى ، هو أن يضع الخصم فى هذه الحالة ، حالة الأبوريا ، لكى يضطره من بعد إلى الاعتراف بخطأه .

يقول أرسطو فى المقالة الأولى[2] من كتاب ما بعد الطبيعة، إن الفلاسفة الطبيعيين اليونانيين قد بحثوا أولا فى الشىء الذى منه تتكون الأشياء ، وعنه تصدر الأشياء ، وإليه تصير الأشياء، ثم عن الشىء الثابت الذى يستمر على الرغم من التغير . وأرسطو هنا يعبر عن التصورات الرئيسية الأربعة التى شغل بها الفلاسفة الطبيعيون السابقون على سقراط . هذه التصورات concepts الأربعة الرئيسية هى : المبدأ ، والمادة ، والعنصر ، والطبيعة .

---

(١) راجع مقالة « البيتا » من كتابه : « ما بعد الطبيعة » .

(٢) فصل ٣ و ٤ .

١ ــ أما المبدأ principe فهو مأخوذ من اللاتينية principium واللفظ المقابل اليونانى هو أرخيه ἀρχή وكلمة مبدأ لها معان مختلفة من ثلاث نواحٍ مختلفة. فالمبدأ يطلق أولا من الناحية التاريخية ، وحينئذ يكون معناه الأصل origine أو بداية الشيء . ولكن لم يعد هذا المعنى مستعملا الآن ، فقد أبدل به لفظان هما : بداية وابتداء : origine و commencement ، وهذان اللفظان ليسا اصطلاحين فلسفيين . ومن الناحية الثانية ، وهى الناحية المنطقية ، يطلق لفظ مبدأ على القضية التى يستنتج منها غيرها ، وحينئذ تسمى القضية باسم المقدم antécédent ، وتسمى القضية المستنتجة باسم التالى conséquent ؛ ولهذا فإن القضية الأولى تعد بالنسبة الثانية مبدأ . لكن يلاحظ أن هذا المبدأ نفسه أو القضية التى هى مقدمة يصح أن تكون هى بدورها أيضاً تاليالمدة قضايا سابقة أى يصح أن تكون قضية مستنتجة من قضايا سابقة عليها . أما القضية التى يستنتج منها،ولا تكون هى نتيجة لغيرها فتسمى باسم مبدأ أول principe premier .والناحية الثالثة هى الناحية الميتافيزيقية أو الوجودية ontologique . ومن هذه الناحية نجد أن لفظ:مبدأ،ثلاثة معان: فالمبدأ أولا : هو مايدخل فى تركيب غيره ويسمى حينئذ باسم العنصر أو الأسطُقُس élément ، وثانيا : هو الشيء الذى يعتمد عليه غيره فى وجوده ، والذى بغيره لا يوجد ــ ويسمى حينئذ باسم الشرط condition ، وثالثا : هو القوة التى تنتج شيئا ما من الأشياء أى التى تكون الأشياء حادثة لها ، وحينئذ يسمى المبدأ باسم العلة cause .

وقد رأى الفلاسفة السابقون على سقراط ــ وأول هؤلاء أنكسمندريس الذى استخدم هذا اللفظ استخداما اصطلاحيا لأول مرة ــ نقول إن الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط قد نظروا إلى المبدأ على أنه المادة . وكلمة مادة باللاتينية هى materia ، وباليونانية هيولى ὕλη . وهذا اللفظ الأخير أصله فى اليونانية يدل على الخشب ، وأطلق أيضا على الغابة . ولكن أرسطو يأخذ على الفلاسفة اليونانيين السابقين على سقراط أنهم فى كلامهم عن المبادىء ، لم يتحدثوا عن كل معانى

للمبادىء . فالمبدأ كما يراه هو ، هو مبدأ الوجود ، ومبدأ التغير ، ومبدأ المعرفة ، أى الشىء الذى ابتداء منه يكون الشىء ، ويصير الشىء ، ويعرف الشىء . وهذا مايعبر عنه فلاسفة العصور الوسطى بقولهم : principium essendi-principium cognoscendi—principium fiendi على التوالى - ويقول إن المبادىء هى العلل ، وأنهم لم يدركوا من العلل إلا علة واحدة هى العلة المادية ، أما العلل اللامادية فلم يستطيعوا إدراكها . هذه العلل اللامادية ثلاث : العلة الصورية cause formelle ، والعلة الفاعلية cause efficiente ، ثم العلة الغائية cause finale . فالعلل إذن عند أرسطو أربع .

٢ — ننتقل من الكلام على المبدأ إلى الكلام على الماهية essence . وكلمة essence هى الترجمة الفرنسية للفظة اللاتينية essentia ، وكلمة essentia قد وضعها رجال العصور الوسطى ترجمة للكلمة اليونانية أوسيا οὐσία ، ولكن الأوسيا عند أرسطو هى مايناظر بالعربية الجوهر substance ، والجوهر عند أرسطو أولا : الكائن المفرد المتقوم . أما الماهية فهى مايجعل الشىء هو هو ، أى خصائص الشىء الذاتية ، ولهذا فإن الماهية تختلف من جهة عن الجوهر ، ومن جهة أخرى عن العرض accident . فالماهية ليست الجوهر لأن الماهية هى خصائص ذهنية ، أما الجوهر فهو شىء متقوم له وجود فى الخارج . كذلك ليست الماهية هى العرض ، بل إن العرض إنما هو فى مقابل الماهية ، وذلك أن الماهية تبقى دائما ، بينما العرض يمكن أن يزول ، فالخصائص العارضة هى الخصائص التى تزول ، أو هى التى يمكن أن تزول ، بينما الخصائص الذاتية ، أى الماهية ، تبقى على الدوام ، ولهذا فإن الترجمة essentia هى فى الواقع لاتناظر أوسيا ، وإنما تناظر "τὸ τί ἦν εἶναι" توتى اين أيناى . والماهية تقال من ناحية ثالثة ، فى مقابل الوجود . فقد أتصور ماهية مامن الماهيات ، دون أن أتصور ضرورة ، وجود هذه الماهية فى الخارج . والذين يخلطون بين الوجود والماهية هم أصحاب المذهب المشهور فى العصور الوسطى باسم

مذهب الواقعيين réalisme ومن أشهر أتباعه القديس أنسلم St. Ansleme . ويقابل هذا المذهب مذهب الإسميين nominalisme وأول القائلين به هو أرسطو ، وتبعه فى العصور الوسطى روسلان Roscelin ، وكذلك يقابله مذهب وسط بين المذهبين وهو المذهب المسمى باسم مذهب التصوريين conceptualisme ومؤسس هذا المذهب هو أبيلارد Abélard ، أما ديكارت فيقول إن الماهية لا تكون هى والوجود شيئاً واحدا إلا بالنسبة إلى فكرة واحدة هى فكرة الله . وعلى هذا الأساس قام برهانه على وجود الله . وقد لعبت مسألة الوجود والماهية دورا خطيرا فى العصور الوسطى سواء أكان ذلك فى الفلسفة الإسلامية أم فى الفلسفة المسيحية ، واستمرت كذلك حتى أوائل القرن الثامن عشر ، بل لا تزال مستمرة حتى اليوم .

٣ ــ وثالث المصطلحات التى أشرنا إليها من قبل هو العنصر ، ولفظ عنصر يناظره باللاتينية elementum . وهذه الكلمة معناها فى الأصل اللغوى élément حرف الهجاء وهى تقابل فى اليونانية اللفظ استويخيون στοιχεῖον وهى مأخوذة من الكلمة استويخيوس στοῖχος ومعناها صف ــ وهذه الكلمة قد عربت بالكلمة « أسطقس » . والعناصر كما رآها أنبادوقليس أربعة هى : العناصر الأربعة المعروفة ، يضاف إليها عنصر خامس هو الأثير éther . ويرى أرسطو ، الذى جعل هذا العنصر الخامس العنصر الذى يتكون منه فلك النجوم الثابتة ، أو العالم الذى فوق فلك القمر ــ أن هذه اللفظة مشتقة من الكلمتين آآى ἀεί أى أبدياً وباستمرار ، وثين θεῖν يجرى ، أى الشىء المتحرك باستمرار . ولذا فإن هذا العنصر الخامس ليس عنصراً بالمعنى الحقيق ، وذلك لأنه أولا ليس له شىء يضاده ، ولا يجرى عليه التغير وفيه تجرى الحركة الأزلية الأبدية . والشىء إذا كان مكونا من أشياء من عنصر واحد سمى متجانساً homogène ، وإذا كان مركبا من أشياء من عناصر مختلفة سمى غير متجانس أو hétérogène . والعناصر فى الكيمياء غير العناصر فى الفلسفة . فالعناصر فى الكيمياء هى الأشياء التى لا تنحل إلى غيرها ، ونظرية العناصر الأربعة قد أخذ

بها الكيمائيون أيضاً حتى جاء لافوازييه فى القرن الثامن عشر وقضى عليها .

٤ — ومن ثم فلننتقل إلى اللفظ الرابع والأخير ، وهو لفظ الطبيعة nature . وهذه الكلمة مأخوذة من الفعل nsacor ، أى يولد ، والكلمة اليونانية المناظرة لها هى فوزيس φύσις ، وهى مأخوذة أيضا من الفعل اليونانى φύω ومعناه أيضا يولد، والطبيعة تقال بالمعنى الأول على مبدأ الفعل فى شىء ما من الأشياء ، وبهذا المعنى يقال طبيعة الشىء أو طبيعة الحدث . . الخ . والمعنى الثانى هو مجموع الأجسام الموجودة فى الخارج ، وبهذا المعنى أطلق الفلاسفة السابقون على سقراط لفظة الطبيعة على الكون .

ومن ناحية هذين المعنيين يكون المقابل لفظ طبيعة ، هو من ناحية كما يقول أرسطو الفن أو الصناعة ، ثم من ناحية أخرى الله أو اللطف grâce أو العناية providence وعلى كل حال فالطبيعة أصبحت تطلق على الكون ، ولكن من حيث أن هذا الكون هو مجموعة أجسام تمثل نظاما sytsème أو يسودها قانون أو تمثل أمثلة عليا types ولكن ديكارت وبيكون أطلقا لفظ الطبيعة أيضا على الخصائص الذاتية لشىء ما من الأشياء . وبهذا المعنى يقول بيكون إن علم ماوراء الطبيعة هو العلم الذى يبحث فى الطبائع .

والطبيعة تنقسم عند رجال العصور الوسطى إلى طبيعة فاطرة ، وطبيعة مفطورة nature naturante, nature naturée ، والطبيعة الأولى هى الله الذى يخلق الأشياء ، والأشياء المخلوقة هى الطبيعة الخارجية ، ولكن اسبينوزا يقول إن الطبيعة الفاطرة هى الجوهر ، والطبيعة المفطورة هى أحوال modes الجوهر وصفاته الذاتية attributs وفلسفة الطبيعة Naturphilosophie أصطلاح يستعمل خصوصا فى الفلسفة الألمانية ، وهو يناظر عند هيجل وشلنج وفشته المنطق وفلسفة الروح Geistesphilosophis ؛ وقد يطلق أيضا هذا اللفظ على مجموعة النتائج النهائية العليا للعلوم ، وبهذا المعنى استخدم هذا اللفظ ماخ E. Mach وأوستفالد Ostwald

أما عند أرسطو ، فالطبيعة كانت تضاد الصناعة (الفن art) . فالطبيعة عنده هي الشيء الذي يوجد فيه هو نفسه مبدأ حركة ، أما الصناعة أو الفن فهي الشيء الذي يكون فيه مبدأ الحركة من الخارج لا من الذات . وعلى ذلك فالإنسان طبيعة لأن مبدأ الحركة في الإنسان شيء طبيعي هو الروح ، أما الأشياء الصناعية كلها فبدأ الحركة فيها من الخارج ، فالفنان هو الذي يعطي الحركة لموضوع الفن والصانع لموضوع الصناعة .

أما في العصر الحديث فقد أصبحت كلمة فن art مضادة لا لكلمة طبيعة ، وإنما لكلمة الصناعة الفنية technique . وبهذا المعنى يكون الفن شيئاً عضوياً حياً ، بينما الآلية كما يدل الاسم مضادة للعضوية وخاضعة لقوانين المادة الصرفة .

والفلاسفه السابقون على سقراط يسمون باسم الفلاسفة الطبيعيين وذلك لسببين: الأول أنهم كانوا يبحثون في العالم الخارجي الذي هو الطبيعة بالمعنى الذي حددناه من قبل على أساس أن الطبيعة هي مجموعة الأجسام ؛ والسبب الثاني هو أنهم كانوا يحاولون النفوذ إلى الطبيعة وكان موضوع بحثهم مقصوراً عليها . ولما كانوا قد نظروا إلى المادة على أنها حية فإن مذهبهم يطلق عليه اسم hylozoisme وهذه اللفظة من الكلمتين هيولى ὕλη ، وزوتية ζωή التي معناها حياة. وهذا المذهب أيضاً يطلق عليه اسم Panpsychisme ؛ وهذه الكلمة مأخوذة من المقدمة بان (pan — πᾶν) أي كلّ ، ومن بسوخيه ψυχή أي نفس — والفارق بين المذهبين هو أن القول بأن الكل روحاني أو نفساني لا يشمل فقط أن المادة حية بل وأيضاً أن لها نفساً مثل النفس الإنسانية . والذين يقولون بأن هناك عالماً هو عالم الظواهر وآخر هو عالم الأشياء في ذاتها choses en soi يجعلون العالم الأول هو المادة الظاهرة ، بينما العالم الثاني هو العالم النفساني . وعلى هذا النحو يفسر البعض رأي كنت في التفرقة بين هذين النوعين من العوالم . والشيء في ذاته chose en soi هو مايوجد بذاته أي مالا يحلّ في موضوع آخر أي الذي لا يكون صفة أو محمولا بل يكون دائماً موضوعاً ، والأشياء تُحْمل عليه . أما الشيء بذاته

par soi فهو ليس فقط الشيء الذى فى ذاته ، بل هو أيضا لايستمد وجوده من غيره وإنما يستمد وجوده من نفسه ، ولذا فإنه إن قلنا إن الجواهر توجد فى ذاتها ، فلا يمكن أن يقال إنها توجد بذاتها . والشيء الوحيد الذى يوجد فى ذاته وبذاته هو بالضرورة الله ، وعلى هذا الأساس يعرف اسبينوزا الله بأنه الجوهر ، ويعـرف الجوهر بأنه ماهو فى ذاته وما يدرك بذاته . فالتفرقة إذن بين المذهبين السابقين هى فى أن الأول يقول فقط بأن المادة حية ؛ بينما الثانى يقول إن هذه المادة الحية موجودة على صورة نفس .

ثم يلاحظ من ناحية أخرى أن هؤلاء الفلاسفة السابقين على سقراط لم يضعوا تفرقة بين الله والطبيعة ؛ بل تصوروا أن الطبيعة هى الله ، والله هو الطبيعة ، وهذا المذهب هو المذهب المعروف باسم مذهب « وحدة الوجود » panthiésme من المقدم dan أى كل ، والكلمة ثيوس θεος أى الله . ومذهب وحدة الوجود يقول إنه لاشيء إلا الله ، وأن كل الأشياء الأخرى ليست غير مظاهر خارجية وأحوال لله وعلى هذا الأساس قام مذهب اسبينوزا الذى يرى أن الله هو الكل ويسميه الجوهر وينظر إلى الجوهر أو الله من ناحيتين : ناحية الفكر ، وناحية الامتداد ، أى أن الله شيء واحد يظهر على صورتين : صورة الامتداد étendue أى المادة ، وصورة الفكر أى الروح . وإما أن يكون هذا المذهب هو القول بأن لاشيء إلا العالم وأن الله ليس شيئا آخر غير العالم كله ، والطبيعة أو العالم الذى هو الكل هو المادة التى هى روحية فى الآن نفسه .

وممن تصوروا أو آمنوا بمذهب وحدة الوجود على هذه الصورة ديدرو Diderot ثم الطرف اليسار من المدرسة الهيجلية (تنقسم المدرسة الهيجلية إلى طرف يسار وطرف يمين ، وإلى فريق وسط بين كلا الطرفين . أما اتباع الطرف اليمين فأشهرهم جيشل Göschel ودوب Daub ، والطرف اليسار هو الطرف المهم ومن أشهر رجاله فويرباخ Feuerbach وفريدريش اشتراوس Strauss — أما الفريق الوسط فمن أشهر

رجاله إردمان Erdmann وروزنكرنتس Rosenkranz) . ومذهب وحدة الوجود ينقسم إلى قسمين : وحدة وجود باطنة immanent ووحدة وجود صدورية immanentiste . أما وحدة الوجود الباطنة فهى التى تقول بأن الله حال فى الكون ، أما وحدة الوجود الصدورية فهى التى تقول بأن المبدأ تصدر عنه الموجودات أو الله تصدر عنه المخلوقات ، وهذا الصدور لايمس جوهر الله مطلقاً . وقد كان هذا النوع موجودا خصوصا عند الأفلاطونية المحدثة ، أى عند مدرسة الإسكندرية . ووحدة الوجود الباطنة هى مايسمى تقريبا باسم الحلول ، ولو أن الحلول incarnation فكرة دينية وليست فكرة فلسفية بالمعنى الحقيق ، ومن هنا جاء الاختلاف الدقيق بين كلتا الكلمتين : وحدة الوجود ، والحلول .

وإذا قلنا إن المبدأ الحال فى الكون واحد ، فحينئذ يمكن أن نسمى وحدة الوجود باسم الواحدية monisme ، وهذه الكلمة أول من قالها هو فولف Wolf (المتوفى سنة ١٧٥٤) . ، وقد عَنَى بها المذاهب التوكيدية التى تقول بأن جوهر العالم واحد ، وعلى هذا تنقسم هذه المذاهب إلى قسمين : تلك التى تقول بأن هذا الجوهر الواحد هو المادة كما يفعل المذهب الواحدى ، أو أن هذا الجوهر الواحد هو الروح كما يفعل المذهب الروحى أو المثالى ، وهيجل يعرّف المذهب الواحدى بأنه المذهب الذى يوحّد بين الموضوع thèse ونقيض الموضوع antithèse عن طريق مركب الموضوع synthèse . وهذا المركب موضوع هو الفكرة المطلقة أو الروح الكلية عند هيجل . ويطلق على هذا الأساس مذهب الواحدية على المذاهب الحديثة التى تأثرت بالمذهب أو الفلسفة الهيجيلية ، فمذهب برادلى Bradley يسمى أيضا باسم المذهب الواحدى لأنه يقول بأن العالم عقلىّ وأن الكون واحد ، وأن الله هو الكون ، وأن المادة ظاهرة وأن الحوادث ليست إلا مظاهر فحسب ، وبهذا ينكر الفردية وينكر الاختلاف .

والمذهب الذى يضاد مذهب برادلى هذا ، هو المذهب الذى يقول بالفردية

والكثرة والاختلاف ، وهو المذهب المعروف باسم مذهب التعدّد pluralisme وأشهر رجاله فى العصر الحديث وليم جيمز W. James .

ولهذا المذهب الواحدى صورة علمية ، وتلك هى التى وضعها خصوصا إرنست هيكل Haeckel ، ثم أوستفالد Ostwald . أما أوستفالد فيقول بأن الوجود هو الطاقة énergie ، وأن الطاقة هى كل شىء ، وبها يفسر الله الروح والمادة والحياة الاجتماعية والحضارة . وتبعا لهذا ، فالقاعدة الأخلاقية التى يأمر أوستفالد بالسير عليها هى : « لا تُبَدِّد فى الطاقة ! » . أما هيكل فقد قال بوحدة العالم بمعنى أنه ليس ثمت ثنائية بين الروح والجسم ، وأنه ليس ثمت تعارض كالتعارض الذى وضعته المسيحية بين حياة الروح وحياة الجسد . وأن الله هو المادة التى تكوّن الكون كله .

* * *

وبعد الفلاسفة الطبيعيين يأتى هرقليطس فيقول قولته المشهورة : الأشياء دائمة السيلان παντα ῥεῖ وبهذا وضع مشكلة التغير ومشكلة الصيرورة . وجاء الإيليون فوضعوا المشكلة فى أحد وضع لها بقولهم بالثبات . أما الصيرورة devenir و fieri ، فهى إما أن تطلق فى مقابل الوجود الثابت ؛ وإما أن تطلق فى مقابل النظرة الثابتة إلى الأشياء . ومن الناحية الأولى تطلق خصوصاً على المذهب الميتافيزيقى القائل بأن الأصل هو الصيرورة والتغير ، وأن الثبات وهم ، ومن هنا ظهر المذهب الحديث المسمى بالمذهب الفعلى ، وأشهر القائلين به من المعاصرين هنرى برجسون الذى قال « لا توجد أشياء ، بل توجد أفعال » il n'ya pas des choses, il n' y'aque des actions فى كتاب « التطور الخالق » Evolution créatrice (ص٢٧) . وقد أدى هذا المذهب إلى القول بالذاتية . والقول بالذاتية هو فى إحدى صوره ، كما هى الحال عند إقراطيلوس أحد أنصار هرقليطس ، يؤدى إلى المذهب الحسّى sensualisme . والمذهب الحسى المذهب الذى يقول بأن مصدر المعارف الإنسانية كلها هو الحس . ويقابل هذا المذهب ،

المذهب العقلي rationalisme ، وهو القائل بأن ينبوع للمعارف الإنسانية هو العقل — ولكن للمذهب الحسي يقال أيضا في مقابل المذهب التجريبي empirisme ، وذلك أن يكون لوك يقول إن مصدر المعرفة هو التجربة سواء الخارجية والباطنة. فالخارجية هي الحواس ومُعْطيات données الحس ، والباطنة هي التأمل والتذكر .. الخ . وهذا هو المذهب التجريبي . ولكن جاء بعد ذلك كوندياك Condillac فقال إن المعرفة كلها مرجعها الحس ، وذلك لأن التجربة الباطنة ليست غير استعادة لما يقدمه الحس أو تذكر لما أدركه الحس من قبل ، وهذا هو مذهب الحسيين بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . أما مذهب الذاتية subjectivisme فمأخوذ أولا من الصفة subjectif ، وهذه الصفة تدل على المعاني الآتية : أولا : تدل على ما هو خاص بالفرد دون غيره . وثانيا : على ما هو خاص بالذات في مقابل الطبيعة الخارجية ، وبهذا المعنى يطلق هذا اللفظ على الفكر أو الروح في مقابل الوجود الخارجي . وثالثا : يطلق هذا اللفظ تبعا لأقوال الطبيعيين وأنصار المذهب الوضعي على ما هو خيالي لا حقيقة له ، ولهذا يقال على الكيفيات الثانية qualités secondes مثل اللون والطعم . . . الخ إنها كيفيات ذاتية في مقابل الكيفيات الأولى التي هي موجودة في طبيعة الأشياء . أما المذهب الذاتي فيقال على عدة أنحاء أشهرها أربعة : فيقال من الناحية الميتافيزيقية على المذهب الذي يرجع جميع الموجود إلى الذات والذي يقول إن الأشياء الخارجية لا وجود لها إلا في الذات . ويطلق هذا خصوصاً على المذهب المثالي الألماني عند فشته وشلنج . وثانيا من الناحية المنطقية يطلق على المذهب القائل بأن معيار الحقيقة ليس معياراً موضوعياً ، بل هو معيار ذاتي بالنسبة إلى الذات المدْرِكة . ويطلق ثالثا من الناحية الأخلاقية على المذهب الذي يقول بأن الذات والسعادة الفردية والنفع على وجه العموم يجب أن تكون المعيار الذي به تقاس الأشياء الأخلاقية . ومن الناحية النفسانية psychologique على المذهب القائل بأن التجربة في علم النفس يجب أن تكون تجربة باطنة introspection .

وهنا ننتقل إلى الكلام عن المذهب الذرى الذى قال به ديموقريطس، وهو المذهب الذى يقول بأن أصل الوجود الذرة. وكلمة الذرة atome مأخوذة من الكلمة اليونانية ἄτομος ، ومعناها الذى لا يتجزأ ، ولهذا سماها الفلاسفة المسلمون فى القرن الثالث الهجرى باسم الجزء الذى لا يتجزأ كما أطلقوا عليه أيضا اسم الجوهر الفرد، ويقصد بالفرد هنا البسيط الذى لا يمكن أن ينقسم والأصل فى مذهب الذرات عند ديموقريطس أولا أن الذرة جزء لا يتجزأ ، وأنها أزلية أبدية ، وأنها ثابتة (لا تتغير) ولا تختلف الذرات بعضها عن بعض إلا فى الشكل أو فى الوضع . ولكن جاء بعد هذا أبيقور فقال إن للذرات أيضا قوة خاصة هى قوة الميل clinamen . أما المذهب الذرى فى العصر الحديث فيطلق خصوصا فى علم الكيمياء. وقد اضطر إلى القول به الكيميائيون المحدثون تبعا لقانونى النسب الثابتة، والنسب المتعددة (دالتون) أو المتضاعفة. ولكن اختلفت النظرة إلى الذرات عند هؤلاء الكيميائيين. عنها عند الفلاسفة المتقدمين: فبينما كان المتقدمون ينظرون إلى الذرات بحسبانها أجساما ، جاء ديكارت فقال إن الذرات لا يمكن أن تكون أشياء ممتدة ، لأن كل ممتد مادى قابل للقسمة باستمرار . ولعل هذا يرجع إلى فكرة اللانهائى التى وجدت فى الفلسفة الحديثة ، فإن هذه الفكرة تسمح بتصور المادة منقسمة إلى غير نهاية . أما الفلسفة القديمة فتبعا لنظرتها إلى النهائى لم تكن تتصور هذا الانقسام إلى ما لا نهاية . وعلى هذا استطاعت أن تتصور الأجزاء نهائية . وقد قال الكيميائيون إنها الأجزاء الأولى التى لا تختلف بالكيفية بالنسبة إلى عناصر مختلفة ، وأضافوا إلى الذرة الكتلة masse . وجاء من بين هؤلاء الكيمائيين بوسكوفتش Boscovich فقال إن الذرات نقط رياضية خاصيتها الجذب والتنافر réduJsion .

وتبعا لهذا كله يختلف المذهب الذرى من الناحية الطبيعية ومن الناحية الميتافيزيقية إلى أقسام ثلاثة : فهناك المذهب الذرى الرياضى أو الفيثاغورى ، وهو الذى يقول بأن الذرات نقط رياضية. والمذهب الذرى الميتافيزيقى وهو مذهب ليبنتس فى الذرات الروحية monades ، ثم المذهب الذرى الطبيعى وهو القائل فقط بأن العناصر الكيميائية

تنحل إلى أجزاء لا تتجزأ ، ولا نستطيع أن نحددها بأكثر من ذلك ، أى لا نستطيع أن نصفها بأكثر من هذا . وقد امتدت فكرة الذرات فى عشرات السنين الأخيرة إلى أشياء أخرى غير المعنى المفهوم . فأصبحت تدل على الأجزاء الصغيرة النهائية للخصائص الرئيسية للأجسام الطبيعية ، فيطلق فى الكهرباء اسم الذرات على الكهيربات (الألكترونات) وفى الميكانيكا يطلق على الوحدات الكية quanta عند بلانك Planck ، وهذا المذهب الذرى يقوم كما نرى على الكم . والكم هو ما يقبل القسمة أو ما يقبل لذاته المساواة واللامساواة ، والذى يقبل القسمة نوعان ، ولهذا ينقسم الكم إلى كم متصل وإلى كم منفصل . والكم المنفصل هو الأعداد ، أما الكم المتصل فهو السطوح . ولهذا فإن الأول موضوع الحساب ، والثانى موضوع الهندسة . والكم أحد الأعراض التسعة التى تكون هى والجوهر المقولات catégories العشر المشهورة.

والمذهب الذرى مذهب مادى . والمذهب المادى matérialisme هو المذهب القائل بأن الأشياء كلها مرجعها المادة ، وأنه لا شىء موجود إلا وهو ممتد . أى أن الروح — بالمعنى المفهوم — لا وجود لها . بل إن المظاهر الروحية كلها ترجع إلى مظاهر مادية ، هذا من ناحية ما وراء الطبيعة . ومن ناحية علم النفس يلاحظ أن هذا المذهب يطلق على مذهب القائلين بأن وقائع faits الوعى ليست غير ظواهر فضولية épiphénomènes أو ثانوية . وذلك لأن هذه الظواهر لا وجود لها بوصفها ظواهر أصلية . بل هى حالات تابعة فقط للوقائع الفسيولوجية ، فهى كلها مظاهر تابعة ومعبرة عن حالات عصبية. ومن ناحية الأخلاق يطلق المذهب المادى على المذهب الذى يجعل الأشياء كلها من الناحية الأخلاقية، لا قيمة لها إلا بحسبانها مؤدية إلى السعادة الفردية بمعناها الضيق كالصحة واللذة . . . الخ . وفى علم الاجتماع يطلق هذا المذهب على ما هو معروف باسم المادية التاريخية mat. historique ، وهو مذهب كارل ماركس Karl Marx . وفريدش إنجلس Engels ، وهو المذهب الذى يفسر كل مظاهر الحياة الروحية ، وكل تطور الحضارة على أساس العوامل الاقتصادية أو على حسب تعبيرهم عوامل الإنتاج .

وحينما انتهت الفلسفة الأيونية ، وجاءت فلسفة أنكساغورس وقال لأول مرة بفكرة العقل ؛ وكلمة العقل باليونانية « نوس » νοῦς وباللاتينية إما أن تكون ratio أو intellectus . ولاحاجة لبيان اشتقاقها لأنه لا فائدة فى هذا البيان بالنسبة إلى معنى الكلمة . فإذا أردنا الآن أن نحدد المعانى التى تشملها كلمة raison الفرنسية وجدنا أن هذه المعانى تنقسم أولا إلى طائفتين ، وثانياً تدخل تحت كل طائفة من هاتين الطائفتين عدة معانٍ . فالعقل ينقسم أولا إلى العقل بوصفه ملكة ، وثانياً إلى العقل بوصفه موضوعاً للمعرفة . فمن الناحية الأولى ، أى من ناحية العقل بوصفه ملكة ، ينقسم العقل إلى المعانى الآتية : أولا العقل بوصفه الملكة التى تفكر تفكيراً منطقيا عن طريق التصورات فى الأحكام والتصديقات أو القضايا فى البراهين ، والعقل بهذا المعنى فى مقابل العيان والوجدان intuition وذلك لأن العقل فى هذه الحالة يسير على طريقة تركيبية منطقية discursive ، والتفكير على هذا النحو هو الانتقال من تصور إلى تصور آخر ، أو من حكم أو قضية إلى حكم أو قضية أخرى ، ويقابل هذا النوع من المعرفة ، المعرفة العيانية والوجدانية وهى التى فيها يدرك الإنسان النتائج فى المبادىء مباشرةً ولايكون فيها انتقال عن طريق الواسطة من تصور إلى تصور أو من قضية إلى قضية أخرى . والوجدان والعيان كلاهما شىء مباشر تلقائى أى أن الانتقال فيه مفاجىء ، ولهذا فإن العيان يطلق أولا وبالذات على معطيات الحس بحسبان أن هذه المعطيات données هى الأشياء المباشرة التلقائية . ولكن كنْت يفرّق بين نوعين من العيان : العيان التجريبى والعيان الخالص . أما التجريبى فهو معطيات الحس وخصوصاً الحس الواحد لاذلك الذى يشترك فى إيجاده عدة حواس . أما العيان الخالص فهو المبدأ الصورى الذى ترتب عن طريقه معطيات الحواس ، وذلك مثل الزمان بحسبان أنه الشىء الذى يرتب توالى الأشياء ، ومثل المكان باعتبار أنه المبدأ

الصورى الذى يرتب تتالى الأشياء ، ومثل مبدأ العلية الذى يبين ارتباط الأشياء بعضها ببعض . ولما كان العيان شيئاً مباشراً والانتقال فيه مفاجئاً فإنه قريب من المعرفة الغريزية ، ولهذا يميل البعض إلى تعريف العيان تعريفاً يقرب من تعريف الإدراك الغريزى ، مع ملاحظة الناحية العقلية فى العيان ، ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه تعريف برجسون للوجدان بأنه « هذا النوع من المشاركة الوجدانية العقلية التى عن طريقها ينتقل الإنسان إلى باطن الأشياء لكى يكون شيئاً واحداً مع الشىء الجوهرى الذى يكوّن هذه الأشياء ، هذا الشىء الجوهرى الذى هو فريد والذى تبعاً لهذا لايمكن التعبير عنه » "L'intuiton est cette espèce de sympathie intellectuelle, par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet, pour coaincider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable." .

والعقل بهذا المعنى هو ما يميز الإنسان عن الحيوان ، وبعضهم يضع تفرقة أخرى فيجعل ratio فى مقابل intellectus كما فعل القديس توماس الأكوينى S. Thomas d'Aquin وهو يقول إن الـ intillectus أرقى مرتبة من الـ ratio لأن الـ intellectus يدرك الأشياء بطريقة أقرب إلى الإدراك الوجدانى .

والعقل بالمعنى الثانى هو ملكة التقدير أو الحكمة الصحيحة التى نستطيع أن نميّز بواسطتها بين الحق والباطل والخير والشر بل وأيضاً الجميل والقبيح عن طريق عاطفة باطنة مباشرة تلقائية spontané . والعقل بهذا المعنى فى مقابل الجنون من ناحية ، ومن ناحيه أخرى الانفعالات الوجدانية Passione .

والعقل بالمعنى الثالث فى مقابل النقل ، بمعنى أنه المعرفة الطبيعية فى مقابل المعرفة الموحى بها . والعقل كما هو ظاهر هنا فى مقابل النقل الذى هو الوحى . ويتصل بهذا المعنى المشكلة المشهورة الخاصة بالصلة بين العقل والإيمان "la raison et la foi"

والعقل بالمعنى الرابع هو مجموع المبادىء القبلية a priori أى السابقة على التجربة

والتى تدرك بمقتضاها التجربة والقَبْلى a priori يقابل البعدى a posteriori أى اللاحق على التجربة ، وهو الذى يدرك عن طريق التجربة .

أما المعانى الأخرى للعقل ، وهى تدل على العقل بوصفه موضوعاً للمعرفة ، فتنقسم إلى ثلاثة : فكلمة "raison" معناها أولا الرابطة وهذا ظاهر خصوصاً فى الرياضيات فيُقَال مثلا raison d'une progression أى « أساس للتواليات » . وثانياً مبدأ التفسير وبهذا المعنى يقـــال raison d'être أى سبب وجود الشىء أو ما يشرح به العـلّـة فى وجود شىء . وثالثاً وأخيراً raison بمعنى مبدأ التبرير وبهذا المعنى يقال "le coeur a ses raisons" أى : إنّ للقلب أحكامه .

ويتصل بهذه المعانى عدة اصطلاحات يدخل فيها لفظ raison . وأشهرها أولا "être de raisons" وهذا يقصد به فكرة متصورة فى الذهن فقط وليس لها وجود حقيق فى الخارج . ومن التعبيرات أو من الاصطلاحات المشهورة أيضاً "principe de raison suffisante" (مبدأ العـلّـة الكافية) والذى قال بهذا المبدأ هو ليبنتس وقد ضمنة مبدأين : أولا مبدأ العلية ، بمعنى أن كل شىء لا بُد له من علة كى يتحقق ، ومبدأ الأحسن على أساس أنه من بين الأشياء الممكنة أحسنها هو الذى يخلق ، وعلى هذا الأساس قامت فكرة ليبنتس المشهورة فى أن هذا العالم خير العوالم الممكنة وقد تناول هذا المبدأ من بعد شوپنهور فقسمه إلى أربعة أنواع : أولا مبدأ العلة الكافية للصيرورة، وثانياً مبدأ العلة الكافية للمعرفة ، وثالثاً مبدأ العلة الكافية للوجود، ورابعاً مبدأ العلة الكافية للفعل. ويضاف إلى هذه التعبيرات أيضاً التعبير المشهور عند كَنْت وهو العقل الخالص reine Vernunft والعقل الخالص عند كَنْت هو العقل السابق على التجربة أى العقل بالمعنى الرابع الذى شرحناه من قبل ، وينقسم هذا العقل الخالص إلى قسمين : العقل الخالص النظرى وهو الخاص بمجموعة مبادىء المعرفة ،

والعقل الخالص العملى وهو الخاص بالمبادىء السابقة على التجربة التى تحدد طبيعة الأعمال الأخلاقية .

وأنكساغورس قد حاول أن يجعل العقل مفارقا للمادّة ، ولهذا فإنه نظر إلى الإله من حيث كونه عالياً على الكون، والعالى transcendant يقابل الباطن أو المحايث immanent . وكلمة العالى تشمل ثلاثة معان : أولها ماهو خارج حدّ معلوم ، وثانياً ماهو خارج أو يعلو على المتوسط أو ماهو عال على الطبيعة الإنسانية ، وبهذا المعنى يقال إن الله عال على الإنسان بمعنى أن صفات الله مختلفة كل الاختلاف عن صفات الإنسان . ثالثاً : العالى عند كَنْت وهو المعنى الذى أصبح سائداً طوال القرن التاسع عشر وحتى أيامنا هذه : العالى هو الذى فوق نطاق التجربة وفوق نطاق العقل أيضاً . وبهذا المعنى يقال العالى tanscendent فى مقابل المتعالى transcendantal ، فبينما العالى فوق نطاق التجربة وفوق نطاق العقل، نجد أن المتعالى فوق نطاق التجربة ولكنه داخل نطاق العقل ، ومثال العالى عند كَنْت : الله لأنه فوق نطاق العقل إلى جانب كونه فوق نطاق التجربة ، ومثال المتعالى المبادىء الصورية التى ذكرناها من قبل : فالزمان فوق التجربة لأنه غير موجود فى التجربة ولكنه داخل نطاق العقل لأنه موجود فى العقل بالفطرة بحسبانه الإطار أو الصورة التى عن طريقها تدرك محتويات التجربة .

وكان أنكساغورس يؤمن بالغائية فى الطبيعة . وكلمة الغائية téléologie مأخوذة من الكلمة τέλος أى نهاية أو غاية ، ويناظرها فى الفرنسية fin أى غاية . وكلمة finis تطلق أولا على الحد ، وجمعها fines وهذا هو المعنى الاشتقاق ، فإن كلمة finis باللاتينية معناها الحدود بين البلدان . والمعنى الثانى هو الكمال ، لأن النهاية أحيانا تكون هى الغاية الأصلية أو الأوج الذى يمكن أن يصل المرء اليه . والمعنى الثالث لكلمة fin أنها الاتجاه الذى يسير فيه عمل مامن الاعمال ، والمعنى الرابع هو القصد أو النية intenton

وما يسمونه بالغائية أو مبدأ الغائية principe de finalité يوجد خصوصاً فى مذهب أرسطو ، وهـــذا المذهب ليست صيغته كما يقول البعض : لاشىء عبث "rien n'est rien en vain" وإنما صيغته الحقيقية، الطبيعة لاتعمل شيئاً عبثاً la nature ne fait en vain . والمهم هنا هو لفظ الطبيعة nature لأن الطبيعة عند أرسطو هى كما رأينا من قبل مبدأ الحركة فى الشىء المتحرك بالذات . والحوادث التى تأتى أو التى يظهر أنها أتت دون غاية أودون قصد تسمى باسم الصدفة hasasrd أو البخت ، والصدفة تقال على الأشياء غير العاقلة ، أما بالنسبة للكائنات العاقلة فتسمى الصدفة بختاً وأرسطو يعرّف البخت τύχη بأنه العلة بالعرض لوقائع قابلة لأن تكون غايات حينما تكون أو فى الحالة التى تكون فيها هذه الوقائع صادرة عن الفكر والاختيار . فمثلا حينما يلقى دائن مدينه فى السوق عرضاً ، دون أن يكون قد قصد من ذهابه إلى السوق لقاء هذا المدين . فهذا مثال للبخت ، أما أمثلة الصدفة فعديدة ظاهرة فى الطبيعة .

والتفرقة بين الروح والمادة قد ظهرت عند أنكساغورس . والروح esprit تطلق أولا بمعنى النفس كما تطلق أيضا للدلالة على « المعنى » ، فيقال مثلا بالمعنى الأخير روح العصر أى معنى العصر . ولكن يفرق بعد ذلك بين الروح وبين النفس ، على أساس أن النفس هى مجموع الوظائف اللاشعورية أو الغامضة الشعور التى تصدر عن الحياة النفسية ، بينما الروح هى مجموع الوظائف العليا الشعورية مثل التفكير والحكم والإرادة . . . الخ ، وفى هذا المعنى يقول يوهان فولكلت Joh. Volkelt إن النفس ترتفع إلى مرتبة الروح بأن تصبح تفكيراً عقليا وإرادة أخلاقية ووجدانا جماليا esthétipue وشعورا دينيا .

وهيجل يقسم الروح إلى أولا الروح الفردية ، وهى الفكر والعاطفية affection والإرادة ، وثانياً الروح الموضوعية وهى التى تظهر فى القانون والدولة والجماعة والأخلاق والآيين moeurs ؛ وأخيرا الروح المطلقة esprit absolu ، وهى التى تظهر فى العلم والفلسفة والدين وفى الوجود بوصفه كُلاً . ويتصل بهذه التفرقة التى يقول

بها هيجل ، التفرقة التى قال بها نقولاى هارتمان Nicolai Hartmann الفيلسوف الألمانى المعاصر الذى يقسم الروح إلى روح شخصية ، وهى الروح الفردية عند هيجل ، وإلى روح موضوعية وهى التى تظهر فى الجماعة والقانون والدولة، وإلى الروح المتجسدة أو المتموضعة objective وهى التى تظهر فى الدين والعلم .

والصلة بين الروح والنفس تصورت بتصورات مختلفة على مر العصور . فعند اليونان ، كما رأينا من قبل حينما تكلمنا عن خصائص الروح اليونانية ، كانوا يتصورون الصلة بين الاثنين على أنها صلة انسجام وتوافق . لكن جاءت المسيحية كما رأينا فارتفعت بالروح على حساب النفس ، وجاءت المثالية الألمانية خصوصا فى أوائل القرن التاسع عشر ، فزادت من هذا التضاد بين الروح وبين النفس ، وجعلته يصل حد التناقض . لكن ثار على هذه النزعة المثالية أولا شوبنهور ، ثم كيركجور Kierkegaard ، ثم نيتشه . فقد عدوا أن الروح لاقيمة لها بالمعنى المفهوم فى المسيحية والمثالية ، أما النفس وهى الشىء الحقيق فهى عبارة عن الوظائف الحيوية العضوية للجسم : واستمرت هذه النزعة فى ألمانيا خاصة فكان من ممثليها الأخيرين أو يكن ، وجاء أخيراً لدفج كلاجس Ludwig Klages الذى حسب أن النفس هى الأصل ، وأن الروح عدوة للنفس ، وله كتاب تحت عنوان « الروح كخصم للنفس »
Der Geist als Widersacher der Seele

* * *

وننتقل الآن من أنكساغورس إلى المدرسة الإيلية . وهنا نجد أن الفكرة الرئيسية التى سادت هذه المدرسة هى فكرة الوجود ، وفكرة الوجود فكرة لايمكن تعريفها لأنها فكرة بسيطة ، والبسيط لايمكن تعريفه — أو البسائط لاتحدّ كما يقول ابن سينا — وذلك لأن التعريف تركيب لصفات ، وبما أن البسيط ليس مركبا فلا يمكن إذن أن يعرّف . لذا لايمكن أن تعرف كلمة الوجود [1] . ويقال الموجود ،

(١) راجع كتابنا : « الزمان الوجودى » ص٣ — ص٥ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

فى ذاته ، وهو الجوهر أى للوجود الذى لا يحل فى شىء آخر ويوجـد مستقلا ، أى الذى لا يمكن أن يكون صفة موجودة فى شىء بل هو جوهر باستمرار. أما للوجود بذاته فهو ليس فقط للوجود فى ذاته ، بل وأيضاً الذى لا يستمد وجوده من غيره .

وأرسطو يقول عن زينون الإيلى إنه مكتشف « الديالكتيك » dialectique وهو يقصد من « الديالكتيك » عند زينون أنه المجادلات أو المباحثات التى تقوم على التقسيمات والتمييزات الخاصة بالحركة وبوحدة الوجود . وكلمة ديالكتيك مأخوذة عن اليونانية ، والفعل منها يدل فى المعنى اللغوى على الحوار والمناقشة كما يدل أيضاً على التقسيم والتمييز أو التفرقة ، أى تقسيم التصورات إلى أجناس وأنواع . والديالكتيك عند أفلاطون هو بهذا المعنى . ويكاد يناظر لفظ المنطق تقريباً ، فهو عنده تقسيم التصورات أو المدركات concepts إلى أجناس وأنواع . ولكن هذه الكلمة أخذت معنى آخر عند أرسطو : فأرسطو يفرق بين « الأنالوطيقا » analytiques و « الديالكتيك » ، « فالأنالوطيقا » هى البراهين القائمة على مقدمات يقينية ، بينما « الديالكتيك » هو البراهين القائمة على مقدمات ظنية — ويخصص لدراسة هذا النوع كتاب « الطوبيقا » Topiques أى المواضع ، أى البراهين التى تقوم على الأقوال العامة أو المشهورة غير اليقينية. وهذا المعنى الذى نجده عند أرسطو لكلمة ديالكتيك يمكن أن يستخرج أيضاً من المعنى الذى كان لهذه الكلمة عند سقراط وأفلاطون ، وذلك لأنهما كانا يبدآن فى تقسيمهما للتصورات أو المدركات من الأقوال المتواضع عليها ، المشهورة بين الناس ، ومن هنا ابتدأت كلمة « ديالكتيك » تأخذ معنيين : الأول فيه مدح ، والآخر فيه قدح ، فبالمعنى الأول هى المنطق تقريباً ، وبالمعنى الثانى هى المجادلة اللفظية الدقيقة التى لا تقوم على أساس من اليقين ، أو التفريقات والتمييزات اللفظية الصرفة التى لا أساس لها من المضمون والمعنى .

وفى العصور الوسطى أخذت هذه الكلمة المعنى الذى كان لها عند أفلاطون ، فأصبحت تدل على المنطق ، وتكوّن هى والنحو والخطابة ما يسمى باسم الثُّلاث

trivium . وهذه العلوم الثلاثة تكون جزءاً من الفنون الحرة السبعة ، فإلى جانب الثلاث يوجد أربعة علوم أخرى تسمى باسم الرُّباع quadrivium وهي الحساب والهندسة والموسيقى والفلك. وبعد هذا جاء كنْت فأعطى لهذه الكلمة المعنى الذي كان لها عند أرسطو ، وقال عن الديالكتيك إنه منطقُ الظاهر ، والظاهر عنده إما أن يكون منطقياً مثل مغالطة المصادرة على المطلوب الأول[1] petitio principii أو فزيائياً كتضخم القمر عند الأفق ، أو متعالياً مثل الوهم الذي به يظن الإنسان أنه يمكن أن يخرج عن نطاق العقل لكي يبين حقيقة الله وحقيقة النفس .

ثم يأتي هيجل فيعطي لهذه الكلمة المعنى القديم الذي كان عند أفلاطون ، فيقول إن الديالكتيك هو التطبيق العلمي للمنطق الكائن في طبيعة الفكر ، ولما كان الفكر والوجود عند هيجل شيئاً واحداً ، فإن ديالكتيك الفكر هو ديالكتيك الوجود : وديالكتيك الفكر هو الذي يكون فيه تناقض بين الموضوع وبين نقيض الموضوع ويرتفع هذا التناقض إلى مركب موضوع ــ واللحظة الديالكتيكية moment dialectique هي اللحظة التي يتم فيها الانتقال من التناقض بين الموضوع ونقيض الموضوع إلى مركب الموضوع .

وأول شرط من شروط الديالكتيك أن يتابع المتحدَّثُ إليه المتحدثَ ، أي أنه يكون مقتنعا بكل ما يسوقه من براهين . أما في الحالة التي يصبح فيها الحوار مقصوداً للنزاع فحسب والحوار من أجل الحوار ، فإن الديالكتيك سينتهي حينئذ إلى ما يسمى باسم « المراء » éristique وهذه الكلمة مأخوذة من الكلمة اليونانية ἔρις ومعناها النزاع — وقد سمي الديالكتيك حينما انحط إلى هذا المستوى باسم « المراء » éristique

---

(١) « المصادرة على المطلوب الأول أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به إنتاجه » (ابن سينا : « النجاة » ، جـ ١ ، ص ٨٧ ، القاهرة سنة ١٣٣١ هـ = سنة ١٩١٢) .

فى المدرسة الميغارية لأن همّ المتحاورين لا أن يصل كل منهما إلى الحقيقة ، وإنما أن أن يصل الآخر ينقطع .

* * *

ثم ننتقل من المدرسة الإيلية إلى المدرسة الفيثاغورية،وهنا نجد أن الصيغة الأولى التى يقول بها الفيثاغوريون هى أن أصل الأشياء العدد . وكلمة العدد فى اليونانية هى أرثموس ἀριθμός ، وفيها معنى النظام والانسجام والاتفاق والتناسب بين الأجزاء المختلفة . أما العدد nombre ، فهو الكم المنفصل أى الكم المكوّن من وحدات ينتقل فيها الإنسان من الوحدة إلى الوحدة الأخرى دون استمرار (quantité discrète) ، وبين الوحدة والوحدة يوجد كسور لا نهاية لها ، إلا أنه مهما يكن من هذه الكسور فإنها لا يمكن أن تكون استمراراً بين الوحدة والوحدة الأخرى لأن الواقع أن الكسر عبارة عن اتخاذ وحدة أخرى هى ما يسمى باسم المقام ، تقسم عليها وحدة أخرى هى البسط ، ولا يمكن فى هذه الأحوال أن يكون ثمت استمرار .

لكن حاول علماء الرياضة فى العصر الحديث أن يصلوا إلى نوع من الاستمرار ، فأنشأوا نوعاً من الحساب جديداً هو الحساب المسمى باسم حساب اللامتناهيات calcul infinitésimal وفكرة حساب اللامتناهيات تقوم على أساس أن الكميات غير المشتركة ، أى التى ليست لها وحدة للقياس واحدة quantités incommensurables لكى توضع دالتها fonction — والدالة هى النسبة الثابتة بين كميتين متغيرتين — لا يمكن أن تأتى لها بالوحدة المشتركة إلا إذا قدرنا هذه الوحدة لا متناهية فى الصِّغَر ، وهذا ما يسمى باسم حساب التفاضل calcul différentiel ؛ ولكن لما كانت هذه الكميات اللامتناهية فى الصغر غير محدودة ولا يمكن الوصول إليها ، كان علينا أن نقوم بعملية أخرى فنبعد من المعادلات التى تحتوى على كميات لامتناهية هذه الوحدات اللامتناهية لكى نحل محلها وحدات نهائية quantités finies ؛ وهذا ما يسمى باسم حساب التكامل

calcul intégral ومجموع الحسابين : أي حساب التفاضل وحساب التكامل يسمى باسم حساب اللامتناهيات .

وقد قالوا أيضاً بفكرة الانسجام ، وكلمة الانسجام harmonie تطلق أولا على توافق الأجزاء المختلفة في أدائها لوظيفة واحدة أو في تأديتها لعمل من أجل غاية مقصودة ، ويطلق هذا اللفظ ثانياً على الإحساس الصوتي الصادر عن عدة نغمات وفي هـــذه الحالة تقابل كلمة harmonie كلمة mélodie ؛ وتطلق ثالثاً على نسبة النغمات الموسيقية بعضها إلى بعض ، وهذا موجود خصوصاً عند الفيثاغوريين ويقال أيضاً الانسجام الأزلي harmonie préétablie ؛ وأول من وضع هذه الكلمة هو ليبنتس ، لأن الذرات الروحية monades عند ليبنتس ، كل ذرة منها مستقلة تمام الاستقلال عن الأخرى ولا يمكن أن تؤثر إحداهما في الأخرى تأثيراً مباشراً فكيف يتيسر إذن أن تأتلف ذرتان أو أكثر من أجل شيء واحد ؟ يقول ليبنتس إن ذلك التآلف والانسجام يتم لأن هذا الائتلاف كان مقدراً منذ الأزل ، فالتآلف بين الذرات الروحية والانسجام بينها موجود وجوداً سابقاً ؛ والخلق أو إيجاد الأشياء الجديدة أو حدوث الأفعال التي لم تحدث من قبل معناه فقط أن يتحقق بالفعل هذا الانسجام الأزلي .

وقد اشتغل الفيثاغوريون بجميع فروع الرياضة وخصوصا بالهندسة التي أعطاها الصورة الأخيرة لها بعدهم بزمن طويل — إقليدس . وتقوم الهندسة أولا على مبادىء ، والمبادىء تنقسم إلى ثلاثة ، فهي إما أن تكون تعريفات أو بديهيات أو مصادرات . أما التعريفات définitions فهي الأقوال الشارحة التي تحدد الماهية عن طريق الجنس والفصل النوعي . أما البديهيات axiomes فهي القضايا البيّنة بنفسها أو الواضحة بنفسها ، ولهذا لا يمكن أن يبرهن عليها . ومن أمثلة ذلك في الرياضة الكل أكبر من الجزء ... الخ وهناك بديهيات — وتسمى أيضا أوليات — في المنطق . وقد قال أرسطو إن من البديهيات أو الأوليات في المنطق قانون التناقض . وقد أضاف المدرسيون (أو الإسكلائيون

Scolastiques) إلى أوليات المنطق أولية أخرى هي الوجه الآخر لقانون التناقض ، وهذا القانون أو الوجه الآخر هو قانون الذاتية principe d'identité. أما المصادرات[1] postulats فهي قضايا ليست بينة بنفسها ولكن يصادر عليها ، أي يسلم بها ، مادامت نتائجها لا تؤدي إلى التناقض أي أن حقيقة المصادرات تظهر في نتائجها ، فما لم تؤد نتائجها إلى التناقض سميت مصادرات ؛ ومثال المصادرات في الرياضة أولا ، المصادرات الست المشهورة لإقليدس ، وأشهرها المصادرة الخامسة المعروفة باسم مصادرة إقليدس وهي المصادرة التي تقول إنه من نقطة يمكن أن يُجَرّ مُوازٍ لمستقيم ولا يمكن أن يجرّ غير موازٍ واحـــد ؛ ومثال المصادرات في العلوم الطبيعية قانون الجبْر العلمي déterminisms . فهذه المصادرات ما دامت لا تؤدي إلى نتائج متناقضة أي لما كنا لم نجد ظاهرة من غير علّة فإنها تعدّ مصادرة . ولكن يلاحظ مع ذلك أن مصادرة إقليدس لم تمنع العلماء المحدثين من أن يقولوا بشيء يناقض هذه المصادرة فهم يقولون بالتقاء المتوازيين .وعلى هذا الأساس أنشأوا هندسة حديثة تسمى بالهندسة اللاإقليدية géomètres non-euclidiennes — وتبعا لهذه الهندسة تزيد زوايا المثلث عن ٢ ق أو تقل عن ٢ ق والذين وضعوا هـــذه الهندسات الجديدة أشهرهم لوباتشفسكي Lobacevskij ثم ريمان Riemann .

---

(١) في اليونانية [illegible] وهي مأخوذة من الفعل [illegible] بمعنى «طالب» أو «طلب» ؛ وفي القاموس المحيط : « صادرة على كذا : أي طالبه به ». فهي ترجمة دقيقة للفظ اليوناني ، وكذلك اللاتيني postulatum

حواش ومراجع

الرواقية

(١) Hans von Arnim : *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 voll. 1921-24. I. Zeno et Zenonis disc ; II. Chrysippi fragm. logica et physica ; III. Chrysippi fragm. moral. Fragm. Success. Chrysippi ; IV Indices.

ويقوم بترجمتها إلى الإيطالية ن. فستا N. Festa ، وقد ظهر الجزء الأول سنة ١٩٣٢ .

(٢) ترندلنبرج . مباحث تاريخية ص ٢٢٢ Trendelenburg : *Histor. Beitr.*

(٣) راجع فيما يتعلق بالمنطق الرواقي : ١ — فكتور بروشار Brochard : «منطق الرواقيين» (في قسمين) ، في كتابه «دراسات في الفلسفة القديمة والحديثة» ، ص ٢٢١ — ص ٢٥١ ، باريس سنة ١٩٢٦ ؛ ٢ — برانتل ، تاريخ المنطق في الغرب : Prantl : *Gesch. der Logik im Abendlande* ، وهو أوفى ما كتب في بابه ؛ وهو كتاب في ٤ أجزاء ، ظهر سنة ١٨٥٥ — سنة ١٨٧٠ ، وطبع ثانياً سنة ١٩٢٧ . أما برانتل فهو كارل فون برانتل ، ولد سنة ١٨٢٠ وتوفي ١٨٨٨م ، وكان أستاذاً بجامعة منشن . وكان في البدء صادراً عن فلسفة هيجل ، ولكنه اتجه إلى دراسة أرسطو وتاريخ المنطق ؛ ومعه أن اللغة والفكر شيء واحد من ناحية الجوهر ؛ ٣ — هاملان ، «منطق الرواقيين» في «السنة الفلسفية» *L'Année philosophique* ، سنة ١٩٠٢ .

(٤) تسلر : جـ ٣ ق ١ ص ١٢٤ (— ١٢٧)

(٥) روديه . «دراسات في الفلسفة اليونانية» ، ص ٢١٩ — ٢٦٩ ، باريس سنة ١٩٢٦ G. Rodier . *Et. de philos. grecque.*

(٦) الكتاب السابق ، ص ٢٧٠ — ٣٠٨ .

مراجع

نذكر هنا ما تقدم في الحواشي ما ظهر بعد سنة ١٩٢٥ :

E. Grumach : *Physis und Agathon in d. alten Stoa*, 1932 ;

O. Rieth : *Grundbegriffe d. stoischen Ethik*, 1933 ;

E. Elorduy : *Die Sozialphilosophie der Stoa*, 1936 ;

J. Bidez : *La cité du Monde et la cité du Soleil chez les stoïciens*. Paris, les Belles-Lettres 1932 ; Roger Miller Jones : "Posidonius and solar Eschatology", in *Classical Philology*, XXVII, 2 avril 1932, pp. 113-135 ;

Anneliese Modrze: "Zur Ethik und Psychologie des Poseidonis" in *Philologus*, LXXXVII, 3, 1932. pp. 300-331;

Heinz Gomoll: *Der stoische Philosoph Hekaton. Seine Begriffwelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente.* Bonn, Friedrich Cohen, 1933;

الأبيقورية

(١) جمع شذراته أوزنر بعنوان: الأبيقوريات، ليبتسج سنة ١٨٨٧ H. Usener: *Epicurea*، وأضاف إليها الأخبار التي وصلتنا عن حياته. ثم نشر فون درميل رسائله الثلاث بعنوان: رسائل أبيقور الثلاث وأقواله الصحيحة سنة ١٩٢٢ Von der Mühll: *Epicurea tres litterae et ratae sententiae*؛ وترجم هذه الرسائل في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» RMM سنة ١٩١٠ جـ ١٨ ص ١٩٣٧؛ كما ترجم أقواله وآراءه سولوفين بعنوان: «مقالات وأمثال»، باريس سنة ١٩٢٥ M. Solovine: *Doctrines et Maximes*؛ وكذلك ترجمها إرنو في شرحه على ترجمة لوكريتيوس إلى الفرنسية، باريس، سنة ١٩٢٥ جـ ١: Ernout: *Commentaire de Lucrèce*. وجاء بيلي فنشر الكل وترجمه مع التعليق، اكسفورد سنة ١٩٢٦ C. Bailey: *Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes*. كما قام أ. بنيونه E. Bignone بترجمتها إلى الإيطالية سنة ١٩٢٠، ط ٢ في مجموعة (إيطاليا الجديدة). ونشر فوليانو كتابات أبيقور والأبيقوريين المفرقة بأوراق البردي الهركولانية، سنة ١٩٢٨، بعنوان: Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyrus servata. Ed. A. Vogliano ونشر كرستين ينسن، وشرح، خطابا جديداً لأبيقور، جيتنجن سنة ١٩٣٣ بعنوان: Ein neuer Brief Epikurs. Wiederhergestellt u. erkl. von Chr. Jensen ضمن أبحاث جمعية العلوم في جيتنجن.

(٢) جـ ٢ ق ١ ص ٤٣٠ – ٤٣٢.

مراجــع

Brochard: "La théorie du plaisir d'après Epicure", "La morale d'Epicure", in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1926. pp. 252-293, 294-9;

Mewald: *Die geistige Einheit Epikurs* 1927,

Philipp Merlan: "Zwei Fragen der Epikureischen Theologie", in *Hermes*, 68, 2, 1933, pp. 196-217,

H. Widmann: *Beiträge zur Syntax Epikurs*, 1935;

W Schmid: *Epikurs Kritik d. platonischen Elementarlehre*, 1936. (Klass-philol. Studien, 9).

الأكاديمية الحديثة

(١) حجة كومة القمح هي الحجة القائمة على تحديد المقدار الذي به تصبح مجموعة من الحب تكون كومة ، فإن الحبة الواحدة ليست كذلك ، ولا الحبتين ولا الثلاثة ، وهكذا إلى أن يأتي وقت يضطر الإنسان فيه ، بمجرد إضافة حبة واحدة إلى الحب الأخرى ، أن يقول إنها كومة ؛ فكأن حبة واحدة إذاً هي التي تجعل من غير الكومة كومة . وهذا يدل على أن تعيين الحد الدقيق لمفهوم لفظ صعب ، إن لم يكن مستحيلا . ومن هذه الحجة اشتق اسم القياس المشابه لها : فإن الكومة في اليونانية هي σωρός فسمي هذا القياس باسم σωρείτης (λόγος) أي القياس المركب مفصول النتائج . وحجة الأصلع كهذه ، ولكن بالعكس . أما حجة الكذاب التي مر ذكرها بعد قليل فتتلخص في أن أبيمنيدس الكريتي قال إن الكريتيين كذابون ، فإذا كان هذا صحيحا ، فهل كذب في هذا أو قال الصدق ؟ ويسمى القياس القائم على حجج من هذا النوع باسم قياس الإحراج ، ومثله أغلوطة التمساح .

مراجع

W. Heintz: *Studien zu Sextus Empiricus* "Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Sonderreihe", Bd. 2. Halle Niemeyer, 1932;

Hans Krüger: "Der Ausgang der antiken Skepsis", in *Arch. f. Gesch. d. Philos und Soziologie*, XXXVII, N.F. XXX, p. 100 s.;

Capone Braga: "L'Eraclitismo di Enesidemo." in *Rivista di filosofia*, an 1931, f. 1

فيلون

(١) فيما يتصل بنظرية اللوجوس عند فيلون ، راجع :

H. Soulier: *La doctrine du Logos chez Philon d' Alexandrie*. Turin, 1876.

J. Reville: *La doctrine du logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon*, Paris, 1881;

وفي الفلسفة اليونانية عامة

Dall: *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griech. Philosophie*, 2 Bde., 1896-99; Anathon Aall: *Gesch. d. Logosidee in d. griech Philos*, 1896.

Heinze: *Die Lehre vom Logos in d. gr. Philosophie*

مراجع

Is. Heinemann: *Philons griech u. jüdische Bildung*. Kultur-vergleich Untera. zu Philons Darstellung d. jüd. Gesetze, 1932;

H. Willms: *Eikon.* Eine begriffsgesch. Unters. zum Platonismus. Tl. 1: Philon von Alex. Mit Einleitung über Platon u. d. Zwischenzeit, 1935;

J. Pascher,: Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon, 1931;

F. Geiger: *Philon von Alexandria als sozialer Denker,* 1935;

H. Schmidt: *Die Anthropologie Philons,* (1933);

Hans Lewy: *Neue Philontexte in der Ueberarbeitung des Ambrosius.* Berlin, de Gruyter, 1932;

A. Marmorstein: "Philo and the Names of God", in *The Jewish Quarterly Review,* January 1932, pp. 295-316;

Giovanni Triotti: *Filone alessandrino.* Roma, 1932.

الأفلاطونية المحدثة

(١) هذا النص مستخلص من بحث للأستاذ المرحوم پاول كراوس خاص بنص عربي بعنوان: « رسالة في العلم الإلهي » موجود في الخزانة التيمورية برقم ١١٧ حكمة بدار الكتب المصرية. وهذا البحث بعنوان: « أفلوطين عند العرب » وقد ظهر في مجلة المعهد المصري، جـ ٢٣، دورة ١٩٤٠–١٩٤١، ص ٢٦٣ — ٢٩٥
Paul Kraus: "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*", in *Bul. de l' Institut d' Egypte.*

مراجع

G. Mehlis: *Plotin.* 1924;

J. Theodorakopulos: *Plotins Metaphysik des Seins,* 1928;

Hans Oppermann: *Plotins Leben,* 1929;

W. Theiler: "Die Vorbereitung d. Neuplatonismus", in *Problemata,* Heft 1, Berlin, 1930,

F. Koch: *Goethe und Plotinus,* 1931;

G. Capone Braga: "Il problema del rapporto fra le anime individuali e l'anima divina dell' universo nella filosofia di Plotino" in *Rivista di filosofia,* Aprile, 1932, pp. 106-126;

Marcel de Corte: "La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle", in *Revue de Philosophie,* juillet 1932, pp. 323-367;

Othmar Perler: *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung.* Freiburg, 1931;

Ernst Benz: *Die Entwicklung des abendländischen Willensbegriff von Plotin bis Augustin*. Stuttgart, 1931 ;

Erik Peterson: "Herkunft und Bedeutung der ΜΟΝΟΣ προς ΜΟΝΟΝ-Formel bei Plotin", in *Philologus*, LXXXVIII, 1, 1933, pp 30-41 ,

Paul Henry ; "Pour un lexique de Plotin, Recherches de style et de vocabulaire sur *Enn.*, IV, 7, 6, 3-11", in *Revue de Philologie* 59, janvier 1938, pp. 73-91 ,

Jean Guitton: *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933 ,

Willy Theiler: *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933

A. Bremond ; "Notes et documents sur la religion néo-platonicienne", in *Recherches de science religieuse*, XXIII, 1933, 2.

Marcel de Corte: *Aristote et Plotin*. Paris, 1935 ;

وراجع بوجه خاص الضبطة النقدية للدراسات الأفلوطينية التي ينشرها بول هنري Paul Henry في المجلة اللاهوتية الجديدة *Nouvelle Revue Théologique* ، جـ ٥٩ ، سنة ١٩٣٢ ، أعداد أكتوبر ونوفمبر وديسمبر فعدد أكتوبر (ص ٧٠٧ — ٧٢٥) يحتوي نقدا للمؤلفات الخاصة ، أولا بكتاب حياة أفلوطين *Vita Plotini* لفورفوريوس ، وثانيا بنص التساعات وتفسيرها . وعدد نوفمبر (ص ٧٨٥ — ٨٠٢) يتعلق بالمؤلفات الخاصة ، ثالثا ، بفلسفة أفلوطين . وعدد ديسمبر (ص ٩٠٦ — ٩٢٥) يعرض وينقد المؤلفات الخاصة ، رابعا ، بالمصادر والتأثرات .

وفيما يتصل بأفلوطين عند العرب وما بقي من ترجمات « التساعات » يراجع كتابنا : أفلوطين عند العرب . القاهرة ، سنة ١٩٥٥

فهرس الأعلام (*)

(*) الأعلام اليونانية مكتوبة باللغة اللاتينية

